Éditorial

Colette Zytnicki

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 3 à 3
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0003

Editorial

En cette année où l'on célèbre les cinquante ans de l'indépendance algérienne, la revue Archives Juives se devait d'apporter sa note au concert général en offrant à ses lecteurs un dossier spécial sur les Juifs d'Algérie de 1830 à 1962. En tant que champ de recherche, le monde juif algérien est en plein renouvellement, ce dont les articles qui suivent donneront un excellent aperçu. Pour y réussir, trois pistes de travail ont été privilégiées.

Il fallait tout d'abord restituer le passé des Juifs d'Algérie dans toute sa dynamique, en le situant dans les quatre plans, le plus souvent interconnectés, qui lui donnent sa dimension historique. La société juive en elle-même constitue le premier de ces plans, une société dont on souligne la profonde hétérogénéité, dominée par une élite avisée qui a su très rapidement s'intégrer dans l'Algérie bouleversée par la conquête française. À partir de 1830, en effet, le monde juif algérien est, nolens volens, *inclus dans ce que Georges Balandier appelait la situation coloniale au sein de laquelle il occupe une place singulière, celle du colonisé entré dans le rang des colonisateurs, culturellement et juridiquement. Sans toutefois être pleinement accepté, comme le révèlent le climat d'antisémitisme récurrent dans la colonie et l'abrogation du décret Crémieux en 1940 qui, rappelons-le, fut la première mesure antijuive à être appliquée par Vichy. Ceci nous mène à la troisième sphère, celle de la métropole, la France à laquelle les Juifs d'Algérie ont été rattachés par leur condition de citoyens depuis 1870 et vers laquelle se tourne une partie de leurs espoirs. Enfin apparaît la dimension diasporique : elle est présente dans les mouvements qui brassent les populations juives en Afrique du Nord, mais également dans l'écho, assez faible en Algérie, reconnaissons-le, suscité par la création d'un État juif en Palestine.*

Le croisement de ces perspectives fait apparaître les caractères propres du monde juif dans l'Algérie coloniale. La rupture progressive des liens avec le monde arabo-musulman et l'intégration, semée d'embûches, dans celui du colonisateur ne manquèrent pas de faire émerger des tensions à l'intérieur des individus et du groupe en son entier et placèrent parfois les Juifs en une douloureuse position de solitude. Ainsi en fut-il pendant la période de Vichy et même pendant la guerre d'Algérie.

Le second parti choisi par la revue était, comme nous y incitent les récents travaux menés sur la Seconde Guerre mondiale et sur le monde colonial, de mettre la focale sur les représentations et le jeu des acteurs. C'est à cette aune que la brûlante question des relations judéo-musulmanes est réexaminée, loin des jugements à l'emporte-pièce. En se livrant à une lecture exigeante et rigoureuse de sources elles-mêmes très diverses, on peut alors décrypter la complexité des rapports entre les deux groupes, leur ambivalence parfois, dictées par la dureté des temps et des situations.

Enfin, puisque les études sur les Juifs d'Algérie se mènent aujourd'hui sur un plan international, on a pris le parti de solliciter des chercheurs américains, israélien et français, ce qui a permis de croiser les regards et les approches.

Tel quel, le dossier occupe exceptionnellement la quasi-totalité du numéro, surtout si on lui adjoint les deux notices biographiques choisies « algériennes » à dessein. Le lecteur trouvera néanmoins ses rubriques « Lectures » et « Informations » habituelles.

Excellente lecture.

COLETTE ZYTNICKI



Introduction

Valérie Assan, Jean Laloum

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 4 à 13
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0004

Introduction

Valérie Assan, Jean Laloum



La famille Thiar, à Blida (environs d'Alger), à la fin de la Grande Guerre : Alexandre Chabtaï Thiar (1868-1955), commerçant, sa femme Julie, née Moraly (1878-1960), et leurs enfants, Roger Jacob, Fortunée Adeline et, au second plan, Camille Marthe. Tous sont habillés à l'européenne. *Collection Jeanine Bensaïd-Assan.*

En cette année de commémoration des cinquante ans de la fin de la guerre d'Algérie, nous avons souhaité apporter, avec ce dossier, notre contribution à l'histoire de l'Algérie aux XIXe et XXe siècles en nous interrogeant sur la place des Juifs au sein de la société coloniale. Cela suppose de s'intéresser à la fois à leur statut juridique et à leurs relations avec les autres groupes ethno-religieux. Rappelons au préalable que la population juive représente en 1830 quelque 26 000 individus, soit à peine 1 % de la population totale du pays. Ce chiffre passe à 43 000 en 1872, puis 75 000 en 1901 (environ 2 % de la population totale). D'après le comptage du grand rabbin Maurice Eisenbeth à partir des fiches de recensement, le nombre de Juifs de la colonie s'élève en 1931 à 110 127 individus. Le dénombrement effectué en 1941 dans le cadre du Statut des Juifs donne le chiffre de 117 646 personnes. En 1954, la population juive représente environ 125 000 individus, soit environ 1,2 % de la population du pays[1].

Dans une structure sociale pour le moins cloisonnée et hiérarchisée, Européens, Juifs et musulmans entretiennent des liens politiques, économiques, commerciaux, financiers et culturels qui méritent qu'on les décrive dans leur diversité et leur évolution chronologique. Ajoutons que nous avons voulu dépeindre la vie de la colonie dans ses aspects les moins spectaculaires, nous mettre pour ainsi dire à hauteur d'homme afin de mieux cerner ce que fut le quotidien des Juifs dans l'Algérie française. Or, comme on le découvrira dans plusieurs articles de ce dossier, l'étude des liens entre les différentes composantes de la société révèle

quelques surprises et invite à nuancer une vision parfois caricaturale ou idéalisée du passé colonial algérien.

De fait, l'histoire de la domination française en Algérie ne met pas seulement aux prises deux camps – les « Indigènes » musulmans colonisés et les colonisateurs français et plus largement européens, les dominés et les dominants[2]. Les Juifs appellent l'attention de l'historien par la position particulière qui est la leur dans l'Algérie coloniale. Période charnière s'il en est, l'ère coloniale est celle d'un changement radical du statut juridique des Juifs du pays : soudainement affranchis de la condition de *dhimmi* qui était la leur sous la Régence ottomane[3], ils sont néanmoins avant tout considérés par la France comme une minorité « indigène » au sein de la population colonisée. Le décret du 24 octobre 1870, dit décret Crémieux, par lequel les Juifs autochtones des trois départements de l'Algérie deviennent citoyens français trace cependant une frontière presque infranchissable entre ceux-ci et les musulmans aux côtés desquels ils ont vécu pendant plusieurs siècles.

Les Juifs ne sont-ils pas passés du côté du colonisateur ? Loin s'en faut. Leur émancipation collective est aussitôt et durablement contestée. Dès le lendemain de la promulgation du décret Crémieux, en effet, une partie de la classe politique « algérienne » (c'est ainsi que se désignent les Européens de la colonie à la fin du XIXe siècle) réclame l'annulation de la mesure. Cette revendication, véritable obsession d'une bonne partie de l'opinion coloniale, est concrétisée par l'abrogation dudit décret par le gouvernement de Vichy le 7 octobre 1940. Et lorsque, sous la pression des Américains, le général Giraud annule en mars 1943 les lois raciales en vigueur en Algérie, il fait une exception pour l'abolition du décret Crémieux, confirmée par une ordonnance du 14 mars 1943[4]. Il faut attendre le 21 octobre 1943 pour que les Juifs de la colonie voient leurs pleins droits rétablis par le général de Gaulle, sous la pression des organisations juives américaines[5]. Si l'on considère d'une part les appels du pied du FLN pour que les Juifs participent à l'édification de la future nation algérienne[6], puis le fait qu'à la veille de l'Indépendance l'Élysée envisage un temps un statut « séparé » pour les Juifs d'Algérie[7], force est de constater que leur statut politique et leur nationalité sont incertains, contestés et précaires d'un bout à l'autre de la période coloniale.

Ce cadre une fois posé, il est permis de ré-envisager la question de la place des Juifs dans l'Algérie française à travers l'examen de leurs relations avec les autres composantes de la société aux différentes périodes qui jalonnent l'histoire de la colonie. En effet, plutôt que de nous intéresser seulement à la vie interne des communautés, nous avons pris le

parti d'étudier les Juifs dans leurs interactions avec leur environnement européen et musulman, mais aussi dans leurs relations avec deux projets nationaux dans lesquels ils pouvaient s'inclure, la France et l'État juif.

Pour comprendre l'évolution spectaculaire des Juifs d'Algérie en un peu plus d'un siècle, il nous faut revenir aux sources de ce que Benjamin Stora qualifie de « rêve français[8] », qui ne concerne au milieu du XIXe siècle qu'une infime partie des Juifs « indigènes », puis, au fil des générations, un nombre croissant d'entre eux avant de devenir celui de la majorité : l'adhésion au modèle culturel apporté par la métropole, l'aspiration à un destin français et l'intériorisation d'un certain nombre de valeurs héritées des Lumières et de la Révolution. Parmi celles-ci, l'attachement à l'égalité des droits, la certitude que la citoyenneté est un titre précieux, et l'école le plus puissant vecteur d'ascension sociale et d'émancipation culturelle. Loin d'affaiblir ces convictions, l'épisode de Vichy va les conforter. Comme le montre l'historien israélien Haïm Saadoun, la faible réceptivité des Juifs d'Algérie au projet sioniste avant et après la création de l'État d'Israël témoigne de la réussite, d'un certain point de vue, du projet de faire des Juifs d'Algérie des Français israélites... en dépit des efforts des émissaires sionistes[9]. À quelques exceptions près, les intéressés considèrent, comme la plupart de leurs coreligionnaires métropolitains, qu'un État juif est bon pour les Juifs persécutés en Europe, mais pas pour eux-mêmes : leur horizon demeure français.

L'adhésion des Juifs à la France ne s'est pas faite en un seul jour. Rappelons que la prise d'Alger et la conquête de l'Algérie ont marqué la fin de la *dhimma*, la condition légale en terre d'Islam des peuples du Livre, Juifs et Chrétiens. Jusque-là, les Juifs de la Régence d'Alger sont autorisés à pratiquer leur culte et à s'administrer, mais doivent s'acquitter d'une taxe collective levée par le chef de la nation, le *moqqadem*, et d'un impôt de capitation, la *djizyia*. Soumis à une série de mesures humiliantes, ils ne sont pas à l'abri des pogroms. Les Juifs algérois qui assistent en 1830 au débarquement des troupes françaises gardent encore en mémoire les massacres qui avaient accompagné en juin 1805 la révolution manquée contre le dey Mustapha[10]. La présence française permet donc de desserrer l'étreinte. Toutefois, les Juifs sont jusqu'au début des années 1840 dans une situation pour le moins fragilisée. La guerre de conquête apporte en effet son lot de violences contre les populations civiles, comme l'indique l'exemple des Juifs de Mascara, décimés par les troupes d'Abd el-Kader à l'approche des troupes françaises, les survivants étant emmenés à Oran et Mostaganem par le maréchal Clauzel[11]. De plus, si les Juifs algériens découvrent la liberté, les

dirigeants communautaires se trouvent bien en peine d'assurer le maintien d'une organisation communautaire de plus en plus chancelante. En effet, les autorités coloniales laissent quelque temps en place les cadres traditionnels, le tribunal rabbinique et le chef de la nation. Mais dans un souci de contrôle, les attributions des tribunaux rabbiniques sont peu à peu réduites aux questions religieuses et à celles qui concernent le statut personnel. Quant au chef de la nation, il n'a bientôt plus aucun pouvoir et la fonction est finalement supprimée dès 1836[12].

C'est dans ce contexte qu'au milieu des années 1840 les communautés juives du Maghreb central se voient dotées d'une administration consistoriale. L'article de Michael Shurkin souligne les fondements métropolitains et plus particulièrement alsaciens de cette mesure. Il attire notamment notre attention sur le fait que le caractère autoritaire de la régénération des Juifs d'Algérie ne relève pas seulement du « colonialisme » ni de l'ethnocentrisme des Juifs de France[13]. Certes, les Juifs d'Algérie ne purent jamais choisir les rabbins siégeant au sein de leurs consistoires, et c'est par un véritable coup de force qu'ils finissent par être autorisés, à partir de 1872, à élire les laïcs qui les administrent, le Consistoire central pouvant difficilement refuser le système électif aux *« chers Israélites d'Algérie »* de Crémieux devenus citoyens[14]. Mais il ne faut pas oublier que le même Consistoire central a fait tous ses efforts, dans les années 1850, pour étouffer toute velléité d'opposition à sa politique de modernisation du judaïsme alsacien en limitant autant que possible le jeu démocratique au sein des élections consistoriales. Michael Shurkin rappelle également la présence alsacienne en Algérie à travers les rabbins qui y sont envoyés. En effet, sur les dix-neuf rabbins et grands rabbins « consistoriaux » qui se relaient dans la colonie pendant la seconde moitié du XIXe siècle, onze sont originaires d'Alsace[15]. La « mission civilisatrice » dont ils sont chargés par le Consistoire central se heurte le plus souvent à l'incompréhension et à l'hostilité de leurs administrés. Ceux-ci, en effet, voient d'un mauvais œil un projet de régénération qui vise à réglementer à tout crin la vie communautaire, les inciter à quitter leurs « superstitions » judéo-maghrébines et, finalement, prendre pour référence le judaïsme français « moderne », c'est-à-dire consistorial. Attachés à leurs particularismes locaux, les Juifs d'Algérie rejettent le projet de régénération religieuse. Cependant, les consistoires sèment les premiers germes de la francisation des Juifs algériens et de la modernisation des judaïcités maghrébines.

En même temps, à rebours du discours développé par les Juifs de France sur la nécessité de venir en aide à leurs coreligionnaires

« abaissés » par plusieurs siècles d'oppression, il existe, à côté de la masse des indigents et des innombrables petits commerçants et artisans, des négociants et des propriétaires opulents sur lesquels Joshua Schreier appelle notre attention à travers l'exemple de l'« Oranais » Jacob Lasry. Cette petite élite nous intéresse dans la mesure où c'est elle qui, au XIXe siècle, adopte la première le « rêve français » évoqué précédemment. Rien d'étonnant à cela : la bourgeoisie commerçante algéroise et oranaise, par ses liens commerciaux, culturels et familiaux avec l'Europe – Gibraltar, l'Italie, Marseille avant tout – est au fait des mutations du judaïsme français. Sans doute convaincue des bénéfices de l'émancipation des Juifs de France et du processus d'intégration, elle n'est pas fermée au projet de régénération, si l'on en croit certains aspects de sa gestion des affaires communautaires après la création des consistoires : encouragement à la fréquentation des écoles françaises, appropriation des formes de charité venues d'Europe, par exemple. En même temps, les autorités françaises cherchent à s'appuyer sur ces élites locales pour asseoir leur domination sur les Juifs du pays… et sur les musulmans. En effet, les notables juifs sont les premiers pourvoyeurs de capitaux dans une colonie en mal de liquidités. Ils sont également interprètes pour l'armée française. Certains d'entre eux sont chargés de missions diplomatiques importantes auprès des chefs de tribus du Sud algérien. Tous ces éléments contribuent à redistribuer les cartes des relations entre Juifs et musulmans sur un territoire désormais possession française.

C'est au sein de cette couche sociale que se trouvent les premiers individus prêts à jouer le jeu d'un destin français. Leur trajectoire signale à la fois leur volonté d'intégration et les réticences de la société coloniale à les accueillir. Ainsi, l'algérois Élie Léon Enos est-il le premier bachelier, puis le premier avocat issu du judaïsme algérien. Né en 1833, il fait ses études de droit à Paris. De retour dans la capitale coloniale en 1861 muni de son diplôme, il fait l'expérience des limites fixées par l'Algérie française à son désir d'intégration. On pourrait aussi évoquer l'exemple de Moïse Aboulker (1843-1880), le premier Juif d'Algérie à obtenir un diplôme français de médecine. Fils du rabbin Samuel Aboulker, il est issu d'une illustre famille algéroise, à la fois ancrée dans la tradition et éprise de culture française. Il fait sa demande de citoyenneté alors qu'il est encore étudiant et l'obtient par décret du 5 janvier 1867[16]. D'une manière générale, s'il est incontestable que peu de Juifs demandent à jouir des droits du citoyen en application du sénatus-consulte impérial, avant tout pour conserver leur statut personnel et échapper à la conscription[17], comme le montre Laure Blévis[18], ils sont proportionnellement plus nombreux que

les musulmans et, d'autre part, on peut s'interroger sur la bonne volonté des autorités coloniales à informer les « Indigènes » sur leurs droits.

Dès le XIXe siècle, on ne compte pas les obstacles sur lesquels butte la volonté d'intégration des Juifs d'Algérie. C'est par exemple une application restrictive de la loi sur la nationalité du 26 juin 1889 par les instances coloniales, qui cherchent à exclure autant que possible du bénéfice de cette mesure les Juifs et les musulmans originaires de Tunisie et du Maroc et résidant en Algérie[19]. Ce sont, plus encore, la crise anti-juive qui sévit dans la colonie de 1898 à 1902, le déchaînement de violence des Européens à cette période, l'élection aux législatives de mai 1898 des « quatre mousquetaires » anti-juifs Édouard Drumont, Firmin Faure, Charles François Marchal et Émile Morinaud, et des mesures d'exclusion prises par les maires antisémites qui donnent un avant-goût de l'Algérie vichyste. C'est, surtout, le discrédit complet jeté sur les deux mesures phares de la modernisation et de l'occidentalisation des Juifs d'Algérie, l'institution des consistoires et le décret Crémieux. Que le décret émancipant les Juifs d'Algérie ait été une mauvaise mesure, toute la classe politique de la colonie et de la métropole, ou presque, a cette opinion dans les années 1870 et, plus encore, à la fin du siècle. Pour certains, le mal est fait, on ne peut pas revenir sur une décision regrettable, tandis que d'autres réclament l'abrogation du décret[20]. Tous s'accordent sur la nécessité de ne pas renouveler une semblable erreur. Si le décret Crémieux fait longtemps figure de « contre-modèle[21] », il en est de même des consistoires algériens, rétrospectivement perçus comme les prodromes de la « naturalisation en masse » des Juifs de la colonie. De fait, les Juifs de France ont cru, dans les années 1840, pouvoir obtenir l'émancipation de leurs coreligionnaires d'outre-mer en même temps que la mise en place du système consistorial. Quoi qu'il en soit, il n'y a jamais eu de consistoires musulmans en Algérie – mesure pourtant envisagée à la fin des années 1860 – ni de consistoires israélites dans les Protectorats de Tunisie et du Maroc, de peur que les populations concernées ne réclament ensuite leur émancipation sur le modèle des Juifs algériens[22]. Ces éléments sur le XIXe siècle donnent des clefs pour comprendre l'évolution des Juifs d'Algérie dans la suite de la période coloniale : volonté d'intégration, ascension sociale spectaculaire et rejet atteignant son paroxysme sous Vichy, distance grandissante à l'égard des musulmans.

Précisément et toujours à hauteur d'homme, l'accent est mis dans les derniers articles du dossier sur les rapports judéo-musulmans dans le cours du XXe siècle, aspect primordial pour l'avenir des Juifs en terre algérienne dans un contexte de montée du nationalisme arabe et

de décolonisation. Rapports complexes, faits de contacts privilégiés, de bienveillantes complicités, mais aussi de méfiance, d'amertume et de ressentiment. Ce thème des rapports intercommunautaires est d'ailleurs soulevé avec une discordance frappante dans la plupart des études traitant de la colonie à cette époque. Michel Abitbol relève par exemple le lourd grief que constitue avant-guerre, aux yeux de leaders nationalistes comme Ferhat Abbas, l'insensibilité des Juifs face à la détresse arabe[23]. Michel Ansky, dans son essai pionnier paru en 1950, souligne, lui, leur attitude loyale, exempte de toute hostilité sous Vichy, alors que les Juifs étaient persécutés et spoliés[24]. Une opinion qu'est loin de partager Yves Claude Aouate, qui souligne pour sa part l'égale satisfaction qu'a suscitée la mesure d'abrogation chez les musulmans et les Européens[25].

Notre dossier aborde cette histoire controversée sous trois angles. Emmanuel Debono met la focale sur l'activité de la Ligue internationale contre l'antisémitisme (LICA) en Algérie dans les années trente, années sur lesquelles plane l'ombre des émeutes de Constantine de 1934, mais éclairées aussi par la victoire du Front populaire en 1936. Il montre qu'incontestablement des musulmans ont non seulement fréquenté les meetings de la LICA, mais aussi participé à la vie de l'organisation. Certains d'entre eux président des sections locales ou occupent des postes de responsabilité en leur sein. Le soutien de la Ligue aux revendications musulmanes et au projet de Maurice Viollette, ancien gouverneur général de l'Algérie devenu en 1936 ministre d'État chargé des affaires d'Afrique du Nord, visant à accorder la pleine citoyenneté française (sans avoir à renoncer à leur statut personnel) – à quelque 25 000 des six millions de musulmans, constitue un puissant stimulant pour un rapprochement judéo-musulman. Mais l'échec dudit projet, remarque à juste titre l'auteur de l'étude, risquait aussi de mettre en péril les efforts communs. Or, sous l'opposition conjuguée de nombre d'élus locaux et plus largement de la composante coloniale de la société, et, au début, des mouvements nationalistes arabes, celui-ci échoue bel et bien. Ajoutons la question palestinienne, une sérieuse pomme de discorde, selon Emmanuel Debono, entre Juifs et musulmans d'Algérie.

Jean Laloum examine, lui, les relations judéo-musulmanes sous Vichy à la lumière des rapports produits par le Centre d'informations et d'études (CIE), mis en place à la suite des émeutes antijuives de Constantine. Les interactions entre les composantes de la société coloniale y sont scrutées avec un soin tout particulier, ce qui fait tout le prix de cette documentation, même si son origine invite à la prudence. Il y relève qu'à l'orée des années quarante de fortes tensions entretenues par

les partis dits nationaux entachent la cohabitation intercommunautaire, y compris la coexistence judéo-arabe, elle-même marquée par la suppression de la *dhimma* et le décret Crémieux.

Paradoxalement, la période de la guerre s'avère plus calme sur le plan des relations judéo-musulmanes. C'est que les autorités coloniales sont trop obnubilées par l'ordre public pour ne pas « calmer le jeu » et chercher à prévenir les incidents. C'est aussi que nombre d'intellectuels et de responsables musulmans qui avaient dans l'entre-deux-guerres cultivé auprès de leurs amis juifs les valeurs d'assistance fraternelle, de mutuelle compréhension et de tolérance ont fait preuve de compassion et de retenue. Quant au gros des populations arabo-berbères, si elles entendent bénéficier elles aussi des avantages administratifs et socio-économiques que les mesures d'exception imposées aux Juifs laissent envisager, cette revendication même exclut toute posture violente.



Tract diffusé par le Comité régional d'Union sémite d'Alger présidé par Mouchi El-Baz (1948).
Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

En guise de conclusion, Benjamin Stora nous invite à un état des relations judéo-musulmanes à la veille de la guerre d'Indépendance. Pour les Juifs d'Algérie, les souvenirs liés aux affres et aux humiliations de Vichy ne sont pas vraiment effacées quand, décidément, émerge dans la colonie au milieu des années cinquante « un autre nationalisme, [...] mélange complexe entre la volonté de retour aux valeurs arabo-musulmanes et l'affirmation républicaine et socialiste[26]. » Mais leur attachement à la République des Lumières est indéfectible, les horizons sioniste et communiste restant anecdotiques. Quant au sentiment national algérien, né en partie des aspirations contrariées des élites musulmanes à la francisation, il avait eu l'occasion de s'exprimer dès 1943, certains disant par exemple au lendemain du débarquement allié « ne pas comprendre qu'après le retour au régime républicain, on parle encore d'Empire. "Les mots d'EMPIRE et de RÉPUBLIQUE" jurent d'être accouplés. Si l'on veut créer quelque chose ici, il faut élever l'indigène [...], car "on ne crée que dans la liberté". Les grands mots ne suffisent pas. Il faut des actes. L'heure des discours a sonné, il n'est plus permis d'attendre[27]. »

De fait, les revendications nationalistes s'expriment, comme on le sait, dès le jour de la capitulation nazie, le 8 mai 1945, par les manifestations, réprimées dans le sang, de Sétif et Guelma[28].

La présente livraison enrichit, nous l'espérons, la première réflexion amorcée dans cette même revue, en 1996, sur les Juifs dans la guerre d'Algérie[29]. Elle n'épuise évidemment pas le champ, d'autant que les sources ne manquent pas, comme le montrent de nombreux fonds encore à peine explorés des Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

NOTES

1. Maurice Eisenbeth, *Les Juifs d'Afrique du Nord. Démographie et onomastique,* Alger, Impr. du Lycée, 1936 ; Jacques Taïeb, « Combien y avait-il de juifs en Algérie (1830-1962) ? », conférence prononcée le 25 mars 1996 devant la Société des études juives, *Revue des études juives,* 156 (3-4), juillet-décembre 1997, pp. 463-467 ; *id.,* « Les juifs d'Algérie (1860-1962) : démographie et société », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France,* 29/2, 1996, pp. 100-112.
2. Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur,* Paris, Buchet Chastel, 1957 ; *id., L'Homme dominé,* Paris, Gallimard, 1968.
3. Voir *infra.*
4. Michel Ansky, *Les Juifs d'Algérie du décret Crémieux à la Libération,* Paris, Éditions du Centre [CDJC], 1950, p. 288 ; Michel Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy,* Paris, Riveneuve éditions, 2008 [1ère éd. : Maisonneuve et Larose, 1983], pp. 191-203.
5. Michel Abitbol, *op. cit.,* pp. 214-221.
6. Dans un article publié dans le journal *Le Monde* du 19 février 1960, le FLN adressa aux Juifs d'Algérie le message suivant : « Il ne s'agit pas pour vous de choisir entre la France et l'Algérie, mais de redevenir des citoyens effectifs de votre véritable pays. Ou bien vous voulez exercer dans ce pays […] des droits que jamais personne ne saurait remettre en question, ou bien vous accepterez de vivre sous le règne du mépris et de vous contenter d'une citoyenneté octroyée par vos oppresseurs. » (cité par David Cohen, « Le Comité juif algérien d'études sociales dans le débat idéologique pendant la guerre d'Algérie (1954-1961) », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France,* 29/1, 1er semestre 1996, pp. 30-50).
7. Michel Abitbol, *Le Passé d'une discorde. Juifs et Arabes depuis le VIIe siècle,* Paris, Perrin, 2003, p. 459 ; *id.,* « Décolonisation et indépendances : l'impact en Afrique du Nord » *in* André Kaspi (dir.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours,* Paris, Armand Colin, 2010, pp. 387-403.
8. Benjamin Stora, « Regards croisés sur les relations judéo-musulmanes à la veille de la guerre d'Algérie », dans ce dossier.
9. Haïm Saadoun, « Le sionisme en Algérie (1898-1962) : une option marginale », dans ce dossier.

10. Isaac Bloch, *Inscriptions tumulaires des anciens cimetières israélites d'Alger,* Paris, A. Durlacher, 1888, pp. 100-102 ; Hayim Zeev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa,* vol. 2, « From the Ottoman conquest to the present time », traduit de l'hébreu par Eliezer Bashan et Robert Attal, 1981, Leiden, E. J. Brill, p. 32.
11. Valérie Assan, « L'exode des Juifs de Mascara, un épisode de la guerre entre Abd el-Kader et la France », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France,* 38/2, 2005, pp. 7-27.
12. Arrêté du gouverneur général des 28-31 mars 1836.
13. Simon Schwarzfuchs, « Colonialisme français et colonialisme juif en Algérie (1830-1845) » *in* Michel Abitbol (éd.), *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIXe-XXe siècles, histoire société et culture,* Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1980, pp. 37-48 ; Valérie Assan, *Les Consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »,* Paris, Armand Colin, 2012.
14. Décret présidentiel du 12 décembre 1872.
15. Jean-Philippe Chaumont, Monique Lévy (dir.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite – France et Algérie (1807-1905),* Paris, Berg international, 2007 ; Valérie Assan, *Les Consistoires israélites d'Algérie…, op. cit.*
16. A. B., « Moïse Aboulker, médecin », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France,* 29/1, 1996, pp. 104-105.
17. Valérie Assan, *Les Consistoires israélites…, op. cit.*
18. Laure Blévis, « En marge du décret Crémieux. Les Juifs naturalisés français en Algérie (1865-1919) », dans ce numéro.
19. Laure Blévis, *op. cit.*
20. Valérie Assan, *Les Consistoires israélites […], op. cit.*
21. Laure Blévis, *op. cit.*
22. Sur le projet de créer des consistoires musulmans voir Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919),* Paris, PUF, 1968, t. 1, p. 298. Sur le rejet d'un projet de consistoires en Tunisie voir Claude Nataf, « Le grand rabbin Zadoc Kahn et le protectorat français en Tunisie » *in* Jean-Claude Kuperminc, Jean-Philippe Chaumont (dir.), *Zadoc Kahn. Un grand rabbin entre culture juive, affaire Dreyfus et laïcité,* Paris – Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, coll. « Bibliothèque des fondations », 2007, pp. 171-182.
23. Michel Abitbol, *op. cit*., p. 47.
24. Michel Ansky, *op. cit.,* p. 153.
25. Yves Claude Aouate, « Les Algériens musulmans et les mesures antijuives du gouvernement de Vichy (1940-1942) » *in Les Juifs de France dans la Seconde Guerre mondiale,* André Kaspi, Annie Kriegel et Annette Wieviorka (codir.), *Pardès* 16, Paris, Édition du Cerf, 1992, p. 189.
26. Benjamin Stora, « Regards croisés sur les relations judéo-musulmanes à la veille de la guerre d'Algérie », dans ce dossier.
27. Archives nationales d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, 93/4396, compte-rendu du CIE rapportant les propos du docteur Saadane tenus à Alger, le 31 mars 1943.
28. Voir notamment Jean-Louis Planche, *Sétif 1945 : histoire d'un massacre annoncé,* Paris, Perrin, 2006 ; Jean-Pierre Peyroulou, *Guelma, 1945. Une subversion française dans l'Algérie coloniale,* Paris, La Découverte, 2009.
29. *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France,* 29/1, 1996, dossier « Les Juifs et la guerre d'Algérie ».



L'émancipation des Juifs d'Algérie, une déclinaison du modèle alsacien ?

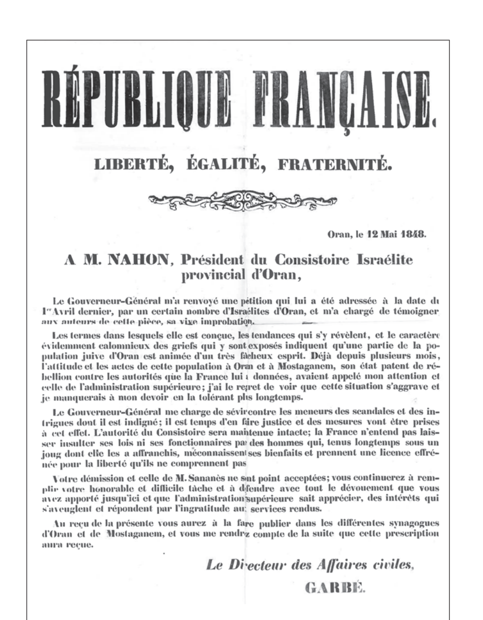
Michael Shurkin

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 14 à 31
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0014

L'émancipation des Juifs d'Algérie, une déclinaison du modèle alsacien ?

Michael Shurkin



RÉPUBLIQUE FRANÇAISE.

LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ.

Oran, le 12 Mai 1848.

A M. NAHON, Président du Consistoire Israélite provincial d'Oran,

Le Gouverneur-Général m'a renvoyé une pétition qui lui a été adressée à la date du 1er Avril dernier, par un certain nombre d'Israélites d'Oran, et m'a chargé de témoigner aux auteurs de cette pièce, sa vive improbation.

Les termes dans lesquels elle est conçue, les tendances qui s'y révèlent, et le caractère évidemment calomnieux des griefs qui y sont exposés indiquent qu'une partie de la population juive d'Oran est animée d'un très fâcheux esprit. Déjà depuis plusieurs mois, l'attitude et les actes de cette population à Oran et à Mostaganem, son état patent de rébellion contre les autorités que la France lui a données, avaient appelé mon attention et celle de l'administration supérieure; j'ai le regret de voir que cette situation s'aggrave et je manquerais à mon devoir en la tolérant plus longtemps.

Le Gouverneur-Général me charge de sévir contre les meneurs des scandales et des intrigues dont il est indigné; il est temps d'en faire justice et des mesures vont être prises à cet effet. L'autorité du Consistoire sera maintenue intacte; la France n'entend pas laisser insulter ses lois ni ses fonctionnaires par des hommes qui, tenus longtemps sous un joug dont elle les a affranchis, méconnaissent ses bienfaits et prennent une licence effrénée pour la liberté qu'ils ne comprennent pas

Votre démission et celle de M. Sananès ne sont point acceptées; vous continuerez à remplir votre honorable et difficile tâche et à défendre avec tout le dévouement que vous avez apporté jusqu'ici et que l'administration supérieure sait apprécier, des intérêts qui s'aveuglent et répondent par l'ingratitude aux services rendus.

Au reçu de la présente vous aurez à la faire publier dans les différentes synagogues d'Oran et de Mostaganem, et vous me rendrez compte de la suite que cette prescription aura reçue.

Le Directeur des Affaires civiles,

GARBÉ.

Affiche de soutien des autorités françaises aux notables du consistoire d'Oran en butte à une fronde interne en 1848.
Central Archives of the History of the Jewish People, AL/inv/6628.

Dans quelle mesure les interventions de l'État français et de la communauté juive française dans l'histoire des Juifs algériens s'inscrivent-elles dans la continuité de pratiques et de stratégies appliquées alors en Alsace ? Le sujet a été encore peu étudié sous cet angle. Or, en un sens, l'histoire de la régénération des Juifs algériens commence en Alsace, et l'évolution des deux communautés a continué de suivre des voies parallèles jusqu'à la perte de l'Alsace par la France.

La question juive en Alsace

Les pressions exercées sur l'État pour qu'il traite du « problème » juif en Alsace trouvent leur origine dans l'économie, la société rurale et la place qu'y occupaient les Juifs alsaciens. Rappelons seulement que les ruraux alsaciens considéraient leurs voisins juifs non pas comme faisant partie des leurs, mais au mieux comme des étrangers et au pire comme des parasites. L'hostilité était assez intense pour menacer réellement l'ordre public. En vérité, le risque de violences antisémites dans les années 1810 et 1820 – l'époque des pogroms « Hep ! Hep ! » en Allemagne, de l'autre côté de la frontière – était si élevé que les préfets en poste en Alsace durent maintenir une vigilance policière constante et déployer, en plusieurs occasions, des unités régulières de l'armée pour prévenir l'agitation et protéger les communautés juives. Les violences à grande échelle de 1832 et 1848 exigèrent des interventions militaires. Surtout, une liaison

possible entre ces émeutes antijuives et le ferment révolutionnaire ne pouvait échapper aux gouvernements successifs, anxieux de conserver un soutien populaire en Alsace et redoutant de voir les opposants radicaux utiliser le drapeau de l'antisémitisme pour rallier la population.

Les autorités parisiennes savaient qu'apparaître comme un appui pour les Juifs n'était pas fait pour les rendre populaires dans les campagnes alsaciennes, et pourtant elles défendaient les Juifs et leurs intérêts depuis l'établissement du contrôle de la France sur cette province au XVIIe siècle – ce qui permet de comprendre pourquoi les Juifs servaient de dérivatif au mécontentement politique. En 1791, l'Assemblée nationale, inspirée par l'optimisme des Lumières, accomplit un pas radical en émancipant les Juifs alsaciens dans l'espoir que la liberté aurait un effet salutaire sur les intéressés et débarrasserait la France du problème juif. Cette approche fit long feu : quinze ans plus tard environ, Napoléon Ier, bien moins animé par ces considérations, modifia le décret d'émancipation et fit d'importantes concessions à l'opinion selon laquelle les Juifs – surtout ceux d'Alsace –, trop différents pour pouvoir bénéficier de l'égalité civile complète, devaient être soumis à des « mesures d'exception » de nature à hâter leur régénération. C'était là le début d'une contradiction qui allait rester fichée au cœur des politiques juives en Alsace et plus tard en Algérie, d'une hésitation entre deux engagements simultanés : l'un en faveur de l'égalité civile, des Lumières et des idées révolutionnaires sur la perfectibilité de l'homme et l'autre reconnaissant à la fois la nécessité de se montrer pragmatique et la distance séparant les Juifs des Français. Par ailleurs, d'un point de vue purement pratique, la dissolution formelle des administrations communautaires juives créait des problèmes que l'État préférait ne pas avoir à prendre en charge, en particulier celui des besoins en protection sociale de nombreux Juifs indigents.

La stratégie impériale comprenait trois aspects. D'abord, elle soumit les Juifs alsaciens, discriminés comme tels, à une punition collective pour usure et leur imposa des mesures de coercition économique – réunies dans ce que l'on a appelé le « Décret infâme » – dont le but était de les contraindre à changer. Ensuite, Bonaparte ressuscita de fait les corporations juives d'Ancien Régime, et les chargea de reprendre leurs vastes programmes sociaux ainsi que de mobiliser les ressources communautaires pour réaliser la modernisation culturelle voulue par l'État et les élites juives parisiennes. À ces fins, l'État encouragea les nouvelles corporations, désormais dénommées consistoires, à établir sur les individus juifs une autorité qui allait à l'encontre de la loi française et

du principe constitutionnel. Il invitait fortement les consistoires à agir autant qu'il était possible comme les corporations d'Ancien Régime[1]. Enfin, l'État et ses partenaires juifs attendaient des consistoires qu'ils agissent sur les Juifs et les guident, et non qu'ils soient les instruments d'une autonomie démocratique pour les personnes mêmes qui avaient besoin d'être régénérés. La législation initiale limita le nombre de Juifs appelés à se prononcer sur les affaires consistoriales à un collège électoral ouvert uniquement au petit nombre d'hommes qui répondaient strictement au critère d'être des propriétaires et maintint sur l'organisation consistoriale la surveillance étroite des préfets, secondés par la police locale et le Consistoire central.

Cette approche se libéralisa rapidement. La Restauration laissa s'éteindre le « Décret infâme ». Elle commença aussi à inclure les Juifs dans le mouvement général d'expansion de l'instruction primaire publique, laquelle devint le pivot de la stratégie officielle pour les régénérer et faire d'eux des Français. Cela supposait que les responsables officiels adhèrent, quasiment à tous les niveaux, non seulement à l'idée du rôle civilisateur des Lumières, mais aussi au principe de l'égalité civile. L'instruction primaire moderne chez les Juifs reçut une impulsion majeure sous la Monarchie de Juillet. Ce régime redoubla d'efforts pour ouvrir de nouvelles écoles pourvues d'enseignants diplômés appliquant des programmes et des outils uniformisés, fermer les institutions traditionnelles et obliger les responsables municipaux à subventionner l'instruction des Juifs. Il libéralisa également le système consistorial, au moins dans les limites de la doctrine libérale professée par François Guizot et ses contemporains. Le 25 mai 1844, il promulgua une ordonnance royale, rédigée en collaboration avec le Consistoire central dirigé par Adolphe Crémieux, qui élargit le suffrage de manière à promouvoir de nouvelles élites ostensiblement libérales – les « capacités » selon la terminologie de Guizot – et restreindre l'influence des élites juives traditionnelles. La Seconde République bouleversa provisoirement l'ensemble du système en instaurant le suffrage universel masculin dans les élections consistoriales.

Tandis que la condition légale des Juifs se libéralisait en France en général, les officiels français et les élites du Consistoire central ne nourrissaient pas moins des doutes persistants sur les Juifs alsaciens, en particulier sur ceux du Haut-Rhin, dont ils craignaient qu'ils demeurent trop particuliers pour qu'on puisse leur accorder les libertés grandissantes dévolues aux autres Juifs. Ils maintenaient donc des mécanismes légaux et des pratiques qui contredisaient de plus en plus la politique générale.

Par exemple, Crémieux et ses collègues pensaient que la libéralisation apportée par l'ordonnance de 1844 pourrait se révéler contreproductive dans le Haut-Rhin. Convaincus qu'il serait mauvais de singulariser les Juifs de ce département dans la nouvelle législation par une « mesure d'exception », ils introduisirent dans la loi des dispositions de portée générale qui permettaient aux préfets de réduire à néant les conséquences indésirables de l'extension de l'électorat juif en peuplant les collèges électoraux d'hommes triés sur le volet et en bloquant ainsi la majorité. Après que la Seconde République a décidé d'étendre le suffrage universel masculin aux élections juives, le Consistoire central s'efforça de pousser le gouvernement à différer les élections dans le Haut-Rhin. La Seconde République en rejeta l'idée mais, après le coup d'État, le gouvernement de Louis-Napoléon Bonaparte intrigua avec le Consistoire central tout au long des années 1850 pour truquer les élections consistoriales et intimider l'opposition. La lutte entre les Juifs du Haut-Rhin et le Consistoire central atteint un sommet en 1857, quand ce dernier, qui avait commencé à promouvoir l'idée d'une réforme religieuse tenue pour sacrilège par les Juifs du Haut-Rhin, commença à presser le gouvernement de réviser la loi dans le sens d'une augmentation de son autorité sur les consistoires départementaux, du remplacement des élections directes par des élections indirectes et du pouvoir donné au Consistoire central de nommer les grands rabbins départementaux. On note avec intérêt que les préfets successifs du Haut-Rhin et le ministère de l'Intérieur soutenaient en général le Consistoire central contre le grand rabbin Salomon Klein, le chef du courant traditionaliste du Haut-Rhin, mais sans dépasser certaines limites ; à l'occasion même, ils défendaient Klein contre les attaques du Consistoire. L'État voulait bien truquer les élections, mais pas davantage.

La question juive en Algérie La Monarchie de juillet décida d'accorder un traitement de faveur aux Juifs algériens et d'enclencher le processus de leur naturalisation. Les raisons de ce choix ne nous occupent pas ici[2], mais il importe de relever la continuité de la politique française. Notons d'abord que les architectes des politiques juives de la France en Algérie étaient, sans exception, les mêmes responsables et notables communautaires juifs (à commencer par Crémieux) actifs en Alsace. Les auteurs de l'ordonnance royale de 1845 créant le système consistorial en Algérie n'étaient autres que ceux qui avaient rédigé l'ordonnance de 1844 réformant le système en métropole. On ne sera donc pas surpris d'y découvrir les mêmes

stratégies et les mêmes contradictions : la France ressuscita les administrations communautaires juives traditionnelles en Algérie et les chargea de maintenir leurs activités de bienfaisance tout en mobilisant les ressources communautaires pour mettre en œuvre la modernisation voulue par l'État et le Consistoire central. Elle prit soin de contrôler les consistoires d'Algérie signifiant que tout en œuvrant à l'émancipation complète des Juifs algériens, ils leur refuseraient les pleins droits ; et finalement, les autorités coloniales françaises déployèrent d'importants efforts pour dispenser une instruction primaire publique et moderne aux Juifs d'Algérie – sans que cette orientation leur ait été dictée de Paris, semble-t-il.

En un sens, les notables juifs français jugeaient tous les Juifs algériens à l'aune des Juifs du Haut-Rhin, avec cette différence toutefois que ces derniers comprenaient trop peu de « capacités », estimait-on, alors qu'il était entendu que les Juifs d'Algérie n'en comprenaient aucune. Ils étaient par conséquent trop arriérés pour qu'on puisse leur confier le soin de leur propre régénération et trop différents pour pouvoir jouir d'une liberté totale. Aussi n'a-t-on jamais envisagé de permettre aux Juifs algériens de se gouverner eux-mêmes ou d'élire certains des leurs pour administrer leurs communautés.

Les responsables du judaïsme français s'efforcèrent néanmoins de promouvoir leur émancipation complète et de leur faire appliquer un traitement identique à celui des Juifs français. Sans doute étaient-ils réticents à l'idée de distinguer des catégories parmi les Juifs, de crainte probablement d'ouvrir la porte, s'ils reconnaissaient que certains Juifs étaient trop différents pour être émancipés, à des questions sur leur propre statut ou sur celui de leurs coreligionnaires alsaciens. L'idée que les Juifs étaient tous plus ou moins les mêmes était répandue. Alexis de Tocqueville, par exemple, écrit dans sa « Première lettre d'Algérie » en 1837 que les Juifs « étaient les mêmes là-bas que partout ailleurs »[3]. Deux directions pouvaient en être déduites : soit les Juifs algériens pouvaient être émancipés comme leurs coreligionnaires français, soit ils risquaient d'avoir un impact négatif sur la condition des Juifs français. Selon les archives de la commission qui délibéra en 1843 sur le sort des Juifs algériens, laquelle comprenait des représentants du Consistoire central dont Crémieux, un des représentants du gouvernement assortit clairement la question de savoir s'il fallait traiter les Juifs algériens comme l'avaient été les Juifs français d'une allusion à l'Alsace. Comparant l'application de la loi civile aux Juifs d'Algérie à l'émancipation en France, il soutint qu'il était trop tôt pour imposer « les notions de droit civil »

aux Juifs algériens, car « en France même » ces notions avaient du mal à « pénétr[er] partout, dans toutes les provinces où il y a des juifs ». Ce à quoi, Anspach, un des représentants du Consistoire central, répondit que ce n'était pas un problème :

> En France, dit-on, la distinction entre Juifs et citoyens existe encore dans certaines provinces. Il est vrai qu'il en est quelques-uns qui préfèrent leur religion aux obligations de la loi française, mais ils finissent par s'y soumettre sans murmurer. On peut raisonner de même par analogie pour l'Algérie. Car les juifs sont partout les mêmes[4].

Ces délibérations débouchèrent sur l'ordonnance royale du 9 novembre 1845, qui ressemblait fort à l'ordonnance royale de 1844. Selon le rapport final de la commission, le but était de traiter les Juifs algériens et les Juifs français sur un pied le plus proche possible compte tenu de leurs différences avérées. Il y aurait donc un système consistorial en Algérie, mais séparé du système français. Surtout, en Algérie, ce système n'impliquerait pas d'élections, épargnant ainsi au gouvernement et au Consistoire central le casse-tête d'avoir à batailler avec un électorat profondément conservateur. À la place, le ministère de la Guerre, en concertation avec le Consistoire central et l'administration coloniale, choisirait les membres des consistoires d'Algérie dans la population juive locale et nommerait pour chacun d'entre eux un grand rabbin français.

Le Ministère confia à Joseph Cohen[5], qui avait fait en 1842 un voyage d'enquête en Algérie avec le président du consistoire de Marseille, Isaac Altaras, la tâche de mettre sur pied les trois consistoires algériens. En Algérie, Cohen travailla avec Eugène Guyot, le directeur de l'Intérieur. Les deux hommes réunirent des équipes consistoriales bigarrées composées de trois rabbins alsaciens, de quelques membres des élites juives locales, de Juifs du Maroc qui servaient comme interprètes aux armées et d'un certain nombre d'hommes au passé « mixte » que les Français jugeaient suffisamment libéraux pour seconder leurs vues. Si le consistoire d'Alger comprenait plusieurs Juifs européens (dont Cohen, qui s'était auto-désigné son président), ceux de Constantine et d'Oran n'incluaient aucun Européen hormis leur rabbin alsacien respectif. Le nouveau grand rabbin du consistoire d'Alger, Michel Aron Weill, obtint le poste parce qu'il enseignait déjà à Alger. Quant à ses collègues de Constantine et d'Oran, Gédéon Netter et Lazare Cahen, leurs seules qualifications étaient d'avoir été, l'un et l'autre, aumôniers à la prison de Nîmes, où ils avaient noué des relations avec des détenus algériens, ce qui les faisait passer pour des experts.

Malgré le soin mis à inclure des représentants des communautés indigènes dans les nouveaux consistoires, les Juifs algériens profitèrent de la Révolution de 1848 pour protester et même se révolter contre les notables que le ministère de la Guerre leur avait imposés et pour réclamer le retour de leurs leaders traditionnels. L'acceptation du gouverneur général Nicolas Changarnier signifiait que, à l'exception du consistoire d'Alger à qui la loi faisait obligation de compter des membres européens dans ses rangs, les grands rabbins alsaciens étaient dès lors les seuls membres métropolitains des consistoires et se voyaient contraints de partager le pouvoir avec les élites indigènes. Le travail minutieux accompli par les rapporteurs de l'ordonnance de 1845 pour placer les communautés d'Algérie sous le contrôle des Juifs français était anéanti.

On assista néanmoins au développement rapide du système consistorial dans la période suivant la révolution. Les consistoires concentrèrent leurs efforts sur trois tâches liées entre elles : d'abord, ils voulurent rassembler les multiples formes de la vie institutionnelle juive et les placer sous leur direction. Là où les consistoires échouèrent à imposer un contrôle extérieur sur les institutions existantes, ils réussirent au moins à règlementer leurs activités. Leur principal souci était d'asseoir leur autorité et de maintenir l'ordre public, mais ils entreprirent aussi de promouvoir de plus en plus des réformes modérées destinées à accroître la respectabilité des communautés juives. Ensuite, les consistoires centralisèrent la gestion des fonds importants collectés et distribués aux pauvres. L'ampleur des sommes en jeu et l'efficacité de la bienfaisance juive témoignaient des capacités des dirigeants indigènes du judaïsme algérien. Leur aptitude à délivrer l'Assistance publique de la charge des Juifs pauvres leur gagna le respect des fonctionnaires coloniaux ; à l'instar de leurs prédécesseurs en Alsace sous la Restauration, ces derniers maintenaient donc ce rôle aux consistoires en les laissant exercer une bonne part des pouvoirs qui étaient auparavant du ressort des corporations juives, y compris le droit de lever des taxes et d'exercer des formes modérées de coercition[6]. Le gouvernement soutint par exemple le droit des consistoires de contrôler l'approvisionnement en viande cachère et de tirer des revenus de sa vente, ce qui revenait à les laisser lever un impôt sur les Juifs avec l'assentiment de l'État. On contesta bien des fois cette taxe sur la viande cachère sur le terrain légal, mais les gouverneurs généraux et les préfets, qui la savaient pourtant légalement douteuse, maintinrent cette politique en raison de ses avantages pratiques[7]. Enfin, les consistoires travaillaient en lien étroit avec le gouvernement à améliorer l'instruction primaire.

L'ordonnance de 1845 plaçait la mission éducative parmi les plus importantes fonctions des consistoires, et après 1848, quand la Seconde République incorpora complètement l'Algérie dans le système scolaire français, les inspecteurs d'académie prirent très au sérieux l'instruction des Juifs. Le gouvernement français s'en occupa beaucoup en Algérie comme il le faisait en métropole, même si les lois contraignant l'État à soutenir l'éducation des Juifs ne s'appliquaient pas nécessairement à l'Algérie.

Il convient de noter que le gouvernement français s'intéressa à l'instruction publique en Algérie dès que furent établis les premiers linéaments de l'administration civile dans les villes qu'il contrôlait, et qu'il s'efforça d'inclure sans tarder les Juifs dans le système éducatif en cours de développement. Les Français ouvrirent les premières écoles publiques à Alger et à Oran respectivement en 1832 et 1833 et dans les deux cas procédèrent à un recrutement mixte[8]. Les élèves juifs et mauresques quittèrent cependant rapidement ces établissements, en raison sans doute de l'inscription du Nouveau Testament dans le programme[9]. L'administration coloniale fit un nouvel essai en 1837, avec plus de succès cette fois, en ouvrant deux écoles à Alger. Dès lors, le réseau scolaire se développa malgré les difficultés des responsables français à convaincre les communautés algériennes de soutenir cet effort ; il est possible du reste que ce fut là l'une des motivations qui les poussèrent à créer les consistoires : on espérait qu'ils seraient plus déterminés à encourager la fréquentation des écoles primaires publiques. Il semble que les consistoires, même après la révolution de 1848, aient rempli le contrat, puisque l'accroissement du nombre des Juifs inscrits dans les écoles primaires franco-juives fut substantiel. Selon le *Tableau de la situation des établissements français dans l'Algérie* du ministère de la Guerre, 233 garçons et 70 filles de cette confession étaient inscrits dans ces écoles durant l'année scolaire 1848-1849[10]. En 1855-1856, c'était le cas de 506 garçons et 200 filles[11], de 3 270 garçons et 1 106 filles en 1863, tandis qu'en 1872, le gouvernement décomptait 3 102 garçons et 2 544 filles dans ces établissements[12]. À ces effectifs s'ajoutait un nombre indéterminé d'élèves juifs dans d'autres écoles primaires publiques, des écoles secondaires et des écoles professionnelles comme l'école de pharmacie et l'école des sages-femmes. Un petit nombre de Juifs fréquentait enfin des écoles publiques au recrutement mixte dans les territoires militaires, où des instructeurs indigènes sachant le français enseignaient cette langue et d'autres matières profanes. Ainsi 66 élèves juifs étaient-ils par exemple inscrits en 1866 dans dix écoles situées dans des communautés

éloignées comme Dellys (sept inscrits), Saïda (un), Tébessa (quinze) et Aïn-Beïda (quinze)[13].

Les maîtres de toutes les « écoles israélites françaises » étaient des Juifs alsaciens d'ordinaire recrutés directement dans les Écoles normales de Colmar et de Strasbourg[14] . Il faut admirer le courage ou déplorer le désespoir, c'est selon, qui conduisait ces jeunes gens à accepter de travailler en Algérie[15]. Malheureusement, les rapports de l'Inspection académique sont peu diserts sur le contenu de leur enseignement. Tous diplômés et pour la plupart « normaliens », sans doute s'efforçaient-ils de suivre au plus près le programme établi par le gouvernement et le Consistoire central à l'usage des écoles primaires juives de France. L'on ignore comment ces Alsaciens, qui parlaient le français et divers dialectes germaniques, s'y prenaient avec des enfants parlant le judéo-arabe et issus d'une culture totalement différente, mais l'on sait au moins qu'ils employaient des rabbins indigènes comme auxiliaires d'enseignement. Il faut imaginer que beaucoup de Juifs algériens, accédant ainsi à la langue française, la parlaient avec l'accent alsacien.

La plupart des enfants juifs en Algérie fréquentaient cependant l'école religieuse traditionnelle, le *midrach* (*midrachim* au pluriel). Il est difficile de déterminer le nombre de ces écoles et celui de leurs élèves. Un décompte officiel cite, pour 1854, le chiffre de 38 *midrachim* dans toute l'Algérie et celui de 1 293 élèves, alors que 853 élèves étaient inscrits dans les nouvelles écoles primaires cette même année, mais ce décompte des *midrachim* est sans doute incomplet[16]. Les *midrachim* constituaient un problème à cause à la fois de la médiocrité de l'instruction dispensée (d'où le français était absent) et de la concurrence qu'ils faisaient aux nouvelles écoles. L'école communale juive d'Oran, par exemple, démarra avec 60 élèves et alla jusqu'à accueillir 170 élèves en 1853[17]. En 1854 cependant, son recrutement tomba à 50 élèves, la plupart de leurs condisciples se retrouvant dans le *midrach* de Youssef Ben Ayoun, qui s'enorgueillissait du coup d'accueillir 200 garçons.

Le 1er janvier 1855, le gouvernement décida de prendre en main les *midrachim* ainsi que les *yechivot* indigènes (les écoles rabbiniques). Sur ordre du ministère de l'Instruction publique, les *midrachim* passèrent sous le contrôle direct de l'Académie d'Alger, et furent du coup soumis aux inspections académiques, aux programmes officiels de l'enseignement, aux règlements sur les locaux scolaires, etc. Le règlement stipulait que les maîtres du *midrach* devaient posséder des autorisations gouvernementales et des diplômes délivrés par les grands rabbins des consistoires algériens. Les rabbins qui enseignaient déjà devaient obtenir ces

documents dans les deux mois sous peine de voir leurs écoles fermées. Le règlement spécifiait des normes minimales pour les locaux et leur hygiène, et, bien entendu, interdiction était faite aux enseignants de battre leurs élèves, lesquels devaient être en outre vaccinés[18].

Dès lors, le gouvernement et les consistoires collaborèrent à la fermeture progressive des *midrachim,* en limitant strictement le nombre de nouveaux *midrachim* autorisés à ouvrir et en réduisant le nombre d'élèves que chacun d'entre eux pouvait accueillir. Puis ils les fermèrent dès que les progrès des nouvelles écoles franco-juives le permirent[19]. Entre 1855 et 1862 le gouvernement réussit ainsi à faire passer le nombre des *midrachim* de 28 à 16 en Algérie[20], mais il se peut que ces chiffres reflètent la situation réelle seulement dans les plus grandes communautés juives. Jusqu'en 1874, le consistoire d'Alger fit régulièrement part au Consistoire central de l'absence d'écoles franco-juives à l'intérieur de la province d'Alger. Là, les *midrachim* restaient donc le seul véhicule pour l'instruction religieuse, et le consistoire n'avait pas la moindre idée du nombre des élèves fréquentant ces écoles. À Blida, Médéa et Miliana, par ailleurs, les enfants juifs fréquentaient les écoles publiques mixtes où l'enseignement était assuré par des religieuses pour les filles et où garçons et filles réussissaient mal du fait de leur absentéisme lors des nombreuses fêtes juives. Le Consistoire algérien avait essayé de convaincre les trois municipalités de subventionner la création d'écoles juives séparées, en vain[21].

En dépit des nets progrès accomplis par les consistoires algériens, les grands rabbins alsaciens et leurs sympathisants en France, ne cessaient de les attaquer pour mieux convaincre le gouvernement de les réformer. Ils souhaitaient en effet restaurer le contrôle de la France en portant les grands rabbins alsaciens à la présidence des consistoires et en subordonnant tout le système au Consistoire central. Ce conflit suivait les mêmes lignes que celui qui opposait le Consistoire central au consistoire du Haut-Rhin, à la différence près que les rabbins alsaciens se présentaient en Algérie comme les champions du « progrès » et non comme les défenseurs de l'orthodoxie alsacienne. Autre différence : en Algérie, les préfets étaient plus portés à défendre les dirigeants indigènes des communautés juives contre les grands rabbins et le Consistoire central que les préfets du Haut-Rhin ne le faisaient pour les Juifs du Haut-Rhin. Le plus souvent, les plaintes d'un grand rabbin ou du Consistoire central déterminaient le ministère de la Guerre à prier les préfets en Algérie d'enquêter sur les accusations portées contre les dirigeants des consistoires algériens ; et en réponse, les préfets prenaient en général la

défense de ces derniers et disaient tout ignorer de ces plaintes. De fait, pendant une décennie au moins, le gouvernement résista à la campagne en faveur d'une réforme de la structure consistoriale.

En 1857, le combat pour le contrôle des consistoires d'Algérie croisa directement celui mené en Alsace. La lutte entre le Consistoire central et le consistoire de Colmar, il faut le rappeler, était alors à son comble ; le Consistoire s'attachait à convaincre le gouvernement de renforcer ses pouvoirs en lui conférant, entre autres droits, celui de nommer les grands rabbins jusqu'alors élus par les communautés. En mai, un des deux hebdomadaires juifs de France, *L'Univers israélite*, publia le texte intégral d'un projet de réforme du système consistorial français élaboré par le Consistoire central. A la surprise de tous sauf des grands rabbins Michel Aron Weill (d'Alger) et Lazare Cahen (d'Oran) qui les avaient inspirés, certains articles réorganisaient également le système en Algérie, plaçant les consistoires d'Algérie sous l'autorité du Consistoire central. Alors qu'en France, celui-ci s'efforçait de restreindre le pouvoir des grands rabbins par rapport à celui des autres consistoriaux, en Algérie, le Consistoire central voulait au contraire que les fonctions de président reviennent de droit aux grands rabbins pour leur donner un contrôle accru sur leurs collègues. En résumé, les grands rabbins étaient des obstacles à la civilisation en Alsace ; en Algérie, les grands rabbins (alsaciens) étaient ses champions. Il faut aussi noter que le projet de loi ne cachait pas le mépris du Consistoire central pour les notables indigènes. Un article statuait ainsi qu'en cas d'absence du grand rabbin français, le pouvoir exécutif devait être confié à un autre Européen.

Le rédacteur en chef de *L'Univers israélite*, Simon Bloch, condamna le projet, n'y voyant rien d'autre qu'un acte d'« absolutisme consistorial », l'expression du désir du Consistoire central d'accroître son empire aux dépens des consistoires départementaux et des communautés juives en France. Selon lui, le Consistoire central cherchait à créer une « corporation » juive. Il exprimait l'espoir que le gouvernement n'accepterait jamais la constitution d'un semblable « ghetto ». Au moins le ghetto de Rome, écrivait-il, « a le droit de désigner son rabbin ! » C'est que Bloch était très soucieux du droit des communautés de France de défendre leurs intérêts contre les élites progressistes du Consistoire central. Aussi son journal célébrait-il les luttes de Salomon Klein, le populaire grand rabbin du Haut-Rhin ; en octobre 1857, il consacra par exemple un long éditorial à l'insulte faite à Klein par les libéraux du consistoire de Colmar, coupables d'avoir scié les pieds de sa chaire.

Paradoxalement, le point de vue de Bloch était tout autre sur l'Algérie. Dans un court article paru dans le même numéro que l'éditorial déjà cité, il approuvait l'idée de subordonner les consistoires d'Algérie au Consistoire central et de confier aux grands rabbins français le contrôle des consistoires d'Algérie. En novembre 1857, Bloch publia une lettre enflammée dont tout le monde attribuait la rédaction au seul grand rabbin Lazare Cahen. La lettre niait pour commencer que le projet de loi puisse être considéré par les Juifs indigènes comme une insulte à leur personne et à leurs intelligence. Mais les justifications apportées par Cahen aux changements projetés étaient purement et simplement offensantes :

> Dans ce pays, plus que partout ailleurs, les fonctions des Consistoires sont politiques et civilisatrices, puisqu'il s'agit d'élever nos coreligionnaires à la hauteur des citoyens et des israélites français. Une autre particularité qu'on remarque ici, c'est le rapport journalier et de tout instant que les israélites, par suite de leur ignorance des lois et des usages de la grande nation, ont constamment avec les autorités. C'est d'ordinaire le président du consistoire qui sert forcément d'intermédiaire entre celles-ci et les premiers. Or, comment un indigène peut-il utilement présider le Consistoire ? Quelle sage mesure provoquera un homme pour lequel le progrès bien entendu est souvent synonyme de désordre, qui professe parfois une religieuse vénération même pour des abus funestes à la religion ? Comment représenter le culte auprès des autorités françaises, quand souvent on ne sait ni lire, ni écrire, ni parler en français ? Quelle garantie les autorités peuvent-elles avoir de la fidèle exécution de leurs ordres, quand elles doivent s'adresser à un fonctionnaire (il y a des exceptions honorable et même brillantes) qui peut-être ignore son devoir, ou regarde les mesures les plus importantes comme de simples formalités ? On dira "Mais le rabbin, par son savoir et son patriotisme, peut suppléer à ce qui manque au président." Nous répondrons que le rabbin, s'il n'est pas président, est un être nul dans un consistoire algérien[22].

Les consistoires de Constantine et d'Oran protestèrent auprès du gouvernement, assurant que s'ils acceptaient sans problème l'idée d'une éventuelle fusion avec le système français, ils rejetaient celle d'augmenter les pouvoirs des grands rabbins français ou de leur donner un rôle quelconque dans la gestion des œuvres charitables des consistoires[23]. Le préfet d'Oran prit leur parti. Le 13 août 1857, ce dernier écrivit au ministère des Cultes que la présidence du consistoire d'Oran devrait rester l'apanage d'un notable indigène étant donné l'influence insuffisante dont jouissaient les Européens. D'ailleurs, soulignait le préfet, le consistoire existant, dirigé par un président indigène, accomplissait un travail remarquable d'assistance auprès des Juifs pauvres. Placer un grand rabbin français au pouvoir renforcé à la tête du consistoire

irriterait la population indigène, fragmenterait la communauté et, par conséquent, réduirait sa capacité à mobiliser des ressources pour les œuvres charitables[24].

En décembre 1857, le président du consistoire d'Oran, Jacob Lasry, invita tous les Juifs dont les noms figuraient sur la liste des notabilités du consistoire d'Oran à débattre du projet de loi et des lettres de Lazare Cahen[25]. Il en résulta une pétition des notables à Lasry qui contenait une menace très précise : si les lettres de Cahen devaient pousser le gouvernement à approuver le projet de loi, disait la pétition, le consistoire d'Oran pouvait dire adieu aux 70 000 francs environ que les membres de la communauté lui versaient volontairement[26]. Lasry transmit la pétition au préfet en y ajoutant un rapport de son cru où il rappelait les réalisations du consistoire sous sa présidence : la mise en place de nouvelles méthodes de collecte de fonds, l'établissement de contrôles sur l'argent levé par les synagogues privées, la conversion de l'école de Ben Ayoun en une école française, la réglementation des funérailles, la réduction du nombre des *midrashim,* etc. Surtout, Lasry insistait sur le fait que faire de Cahen le président du consistoire détruirait le consistoire. Il ne doutait pas que Cahen rencontrerait une forte opposition, et exprima son mépris pour l'homme qui avait ainsi osé traîner dans la boue la communauté indigène dans les colonnes de *L'Univers israélite*[27].

À Alger comme à Constantine, une vague de contestation montait également parmi les notables indigènes. Michel Aron Weill sonna l'alarme dans une lettre au préfet d'Alger à la fin de décembre 1857 ; à l'en croire, les Juifs indigènes tentaient de s'emparer des consistoires dans les trois communautés[28]. Weill était engagé depuis 1856 dans une lutte avec les notables indigènes d'Alger pour le contrôle du comité de bienfaisance de la communauté. Le ministre des Cultes essaya de régler la querelle en ordonnant au préfet d'Alger, en mars 1858, de nommer Weill président du consistoire algérien, ce qui lui donnerait autorité sur le Comité de bienfaisance[29]. Cette décision, cependant, semble avoir renforcé l'opposition contre Weill. Des notables indigènes soumirent nombre de pétitions au gouvernement pour se plaindre de la discrimination exercée par les Juifs français à l'encontre des Juifs algériens. Ils faisaient clairement apparaître que, de leur point de vue, les réalisations de la communauté, en particulier les écoles, étaient entièrement dues au travail des notables indigènes et ne devaient rien à Weill : « les Consistoires n'ont rien fait, rien produit[30] ». Pire, la tentative de Weill pour prendre le contrôle du Comité « mettait à nu ses antipathies contre les Israélites indigènes dont il était censé être le défenseur[31] ».

Le conflit dura des années et domina les discussions en cours sur le sort des consistoires d'Algérie. À Alger, les membres du comité de bienfaisance continuèrent d'inonder le Consistoire central de pétitions et de lettres de protestation. Significativement, le Consistoire central, peut-être motivé par son désir de démanteler le Consistoire algérien et de placer les trois communautés de la colonie sous son contrôle direct, prit la tête du mouvement pour chasser Weill. Un long rapport du Consistoire central, par exemple, trouvait que Weill traitait vraiment mal les Juifs indigènes. « Originaire de l'Alsace, lit-on dans ce rapport, et à ce titre seul disposé à peu de bienveillance envers les israélites indigènes, M. Weill n'a jamais pris la peine de dissimuler l'antipathie que ces derniers lui inspiraient. Les intérêts de la communauté l'ont toujours trouvé indifférent ou hostile[32]. » Le même rapport confirmait entièrement les dires des Juifs indigènes, soit que les principales institutions nouvellement créées par la communauté d'Alger étaient en fait l'œuvre des initiatives privées de Juifs indigènes et non du Consistoire[33]. Furieux, Weill se déchaîna dans une lettre au Consistoire central :

> "Il est originaire de l'Alsace", si le Mémoire croit me faire injure par cette qualification, il se trompe, et il ne m'empêchera pas d'être fier de cette origine. Oui, je suis fier d'appartenir à cette province patriotique, l'une des plus attachées, des plus dévouées à la France et à l'Empereur ; oui, je suis fier, comme rabbin, d'être de cette région qui est comme la *Teva* classique du Judaïsme français, et d'où est sortie l'immense majorité des rabbins de la Métropole, comme de l'Algérie, ainsi que les directeurs de toutes nos écoles israélites. Nulle part, le sentiment religieux et la tradition de dévouement aux devoirs de notre saint ministère ne se sont conservés plus intactes, plus vivaces[34].

En 1862, le gouvernement et le Consistoire central savaient fondées les plaintes les plus sérieuses à l'encontre de Weill, en particulier l'accusation selon laquelle il avait vendu à son profit des biens communautaires comme des livres religieux et des stèles funéraires (!). Fait plus important encore : cette année-là les membres du Comité de bienfaisance anéantirent de fait le Consistoire algérien en refusant de fournir des fonds pour ses œuvres de charité. En l'occurrence, les pauvres étaient des otages aux mains des notables indigènes. De semblables événements se déroulaient à Constantine. Finalement le gouverneur général et le Consistoire central s'entendirent pour mettre fin au conflit par un geste décisif : en 1863 ils remplacèrent le grand rabbin Netter à Constantine par un autre Alsacien, Abraham Cahen ; l'année suivante, le grand rabbin Weill fut remplacé par le rabbin d'Oran, Lazare Cahen[35]. Les Juifs d'Algérie avaient repris le dessus. En outre, cette même année 1863, le gouvernement reconnut effectivement la situation en adoptant

une législation qui intégrait les consistoires d'Algérie au système français[36]. Mais ce nouveau décret ne subordonnait pas les consistoires d'Algérie au Consistoire central ni ne donnait aux grands rabbins français la présidence de droit dans leurs consistoires et donc le pouvoir de les contrôler[37]. Dans les faits, la nouvelle loi était un nouveau pas vers la régularisation du statut des Juifs d'Algérie et vers leur naturalisation, désormais pratiquement inévitable.

En Alsace comme en Algérie nous trouvons la même définition de la régénération. Elle repose pour commencer sur la croyance de l'État et des élites juives françaises selon laquelle certains Juifs étaient trop différents pour pouvoir bénéficier d'une complète égalité civile. À l'inverse, afin d'accélérer leurs progrès – ainsi que pour que soit remplie la mission importante mais triviale de subvenir aux œuvres juives de bienfaisance – l'État français mit les Juifs sous la tutelle de fortes organisations communautaires destinées à assurer une grande partie des pouvoirs des corporations traditionnelles de l'Ancien Régime ou, dans le cas de l'Algérie, de l'époque ottomane. Conséquence de cette approche hybride aboutissant à une application partielle de l'égalité civile, l'État se retrouva à seconder la résistance du Consistoire central à la volonté des communautés d'Algérie d'affirmer leurs droits, de se gouverner elles-mêmes et de négocier les termes de leur modernisation.

Dans le même temps, l'État se préoccupa d'un autre facteur de régénération, l'éducation. Cette mission ne visait pas spécifiquement les Juifs. Alors que l'Etat faisait de l'instruction publique en France un outil pour construire la nation, il prit la décision de principe d'y inclure les Juifs et de parier qu'il s'agissait de la meilleure réponse que pouvait faire la France à la question juive. C'est sous la Restauration que l'Etat français engagea le long processus qui devait détruire l'éducation juive traditionnelle et la remplacer par des écoles primaires modernes dirigées par des maîtres expérimentés, fondant leur enseignement sur des programmes uniformisés et soumis à des inspections régulières. Les écoles d'Alsace avaient, quant à elles, un double cursus, en français et en haut allemand, mais c'est le français qui fut vraisemblablement leur plus grand apport pour les Juifs alsaciens. En Algérie, les diplômés formés dans ces nouvelles écoles d'Alsace prirent en charge la tâche de faire des Juifs algériens des Français. Grâce à leurs efforts, ceux-ci étaient sur le bon chemin pour y parvenir.



Carte postale censée représenter des « Types d'écolières mauresques, Juives et Musulmanes » en costumes traditionnels de la province de Constantine (avant 1914). Coll. Marc Drillech.

NOTES

1. Sur les contradictions inhérentes aux politiques françaises à l'égard de la vie juive organisée et les marchandages de l'État avec les notables juifs, voir Michael Shurkin, « Consistories and Contradictions », *Historical Reflections/Réflexions historiques* 32 (2006), pp. 65-82 ; Simon Schwarzfuchs, *Du Juif à l'israélite. Histoire d'une mutation 1770-1870,* Paris, Fayard, 1989 ; *id., La Politique napoléonienne envers les Juifs dans l'Empire,* Paris, Champion, 2010.
2. Michael Shurkin, « French Liberal Governance and the Emancipation of Algeria's Jews », *French Historical Studies* 33, n° 2 (2010), pp. 259-280.
3. Alexis de Tocqueville, « First Letter on Algeria », in *Writings on Empire and Slavery*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2001, p. 13.
4. Archives nationales (ci-après FR-AN), F19 11143 ; Central Archives of the History of the Jewish People (ci-après CAHJP), Algeria Inventory 2357.
5. Voir sa notice biographique par Valérie Assan dans ce numéro.
6. Le tableau le plus complet que nous possédons sur les œuvres de bienfaisance des consistoires est l'enquête menée en 1857 par le bureau des recettes du gouvernement français sur la communauté juive d'Oran. Le préfet d'Oran ordonna l'enquête parce qu'il craignait que l'argent soit mal géré et voulait faire adopter par la communauté des pratiques comptables françaises. C'était aussi, indirectement, le moyen d'établir un contrôle sur ce qui était un rôle assumé indépendamment de l'Etat. Dans son long rapport, l'inspecteur ne cache pas son respect devant ce qu'il

a découvert : l'argent n'était nullement mal géré. La communauté juive repérait parfaitement les nécessiteux et leur fournissait l'essentiel en matière de nourriture, vêtements et soins médicaux. Les hommes qui géraient l'argent, bien que tous volontaires et n'appliquant pas des procédures comptables classiques, ne se trompaient pas d'un « centime », pas plus qu'ils ne le mettaient dans leur poche. Quand les gens promettaient de l'argent au consistoire, ils honoraient toujours leurs promesses. Archives nationales d'Outre-Mer (ci-après FR-ANOM), Alg, Oran, 3 U 2.

7. FR-ANOM, F80 1631.
8. FR-ANOM, Alg, Oran, 1 S 14. La liste de l'école mutuelle d'Oran en 1834 comprend 68 élèves et distingue des « groupes » en fonction de leur « nationalité ». Il y avait 35 Européens dont 23 Français, 2 Allemands et 10 Espagnols, 33 élèves indigènes dont 25 Juifs et 8 Maures. Aucun Arabe ou Berbère ne figure sur la liste. La liste des élèves en 1838 ne comprend que 4 Juifs.
9. Claude Martin, *Les Israélites algériens de 1830 à 1902,* Paris, Héraklès, 1936, p. 70.
10. Ministère de la Guerre, Tableau de la situation des établissements français dans l'Algérie, 1851.
11. *Idem*, 1859.
12. *Idem*, 1864 ; *idem*, 1874.
13. *Idem*, 1868.
14. FR-ANOM, Alg, Oran, 3 U 2. Le préfet d'Oran écrit en 1860 au président du consistoire que tous les maîtres qu'il avait engagés pour les écoles juives étaient des Alsaciens sélectionnés sur la base des recommandations des inspecteurs d'académie en Alsace.
15. L'une des rares personnes ayant postulé pour travailler en Algérie sur laquelle nous disposons d'informations est Eugénie Bernheim de Colmar qui, ayant obtenu un emploi d'enseignante à Oran en 1849, le déclina pour répondre à une offre dans une école de Ribeauvillé (AOM, 1 S 14). Selon les lettres écrites à son sujet par les maires de Colmar et de Ribeauvillé, Mlle Bernheim, issue d'une famille en difficulté, avait dû quitter son foyer et subvenir précocement à ses besoins. Devenue titulaire d'un diplôme d'enseignement, elle peut subvenir à ses besoins. Elle finit par fuir Ribeauvillé en 1853 parce que, à en croire le maire et le commissaire de police, elle entretenait une liaison scandaleuse avec un jeune professeur d'un collège de Ribeauvillé qui lui avait donné des leçons de littérature. Le commissaire insistait sur le fait que ses erreurs était à mettre en relation avec son passé familial, et lui et le maire lui fournirent une recommandation pour un emploi dans son nouveau refuge, à Paris (Archives départementales du Haut-Rhin, 1 T 530).
16. *Tableau de la situation..., op. cit.,* 1857, *cf.* notes 6 et 10.
17. FR-ANOM, Alg, Oran, 3 U 1. Il convient de noter que l'essentiel des informations sur le nombre d'élèves fréquentant des écoles particulières est contradictoire et très inexact.
18. FR-ANOM, 1 S 35.
19. FR-ANOM, Alg, Oran, 3 U 1.
20. *Tableau,* 1863, *cf.* notes 6 et 10.
21. Archives du consistoire israélite de Paris, Icc 37.
22. *L'Univers israélite*, novembre 1857, pp. 131-133.
23. FR-AN, F19 11144.

24. *Idem.*
25. Sur Jacob Lasry, voir l'article de Joshua Schreier dans ce dossier.
26. FR-ANOM, Alg, Oran, 3 U 2. Les signataires de la pétition adressée à Lasry sont Abraham El Kanoui, Mardoché Darmon, Eliau Moucino, Barukh Tolidano, Maklouf Kalfon, Juda Illouze, Abraham Hassan, Isaac Nahon et Challum Mezghis. Ces hommes avaient tous signé la pétition du 1er avril 1848.
27. FR-ANOM, Alg, Oran, 3 U 2.
28. FR-AN, F19 11148.
29. FR-AN, F19 11148, lettre du préfet au ministre des Cultes à propos du Comité, 17 avril 1858, ainsi que lettre de Weill au préfet du 12 mars suivant. Voir aussi Archives du Consistoire central, Paris (ci-après ACC), 2 E 2.
30. FR-AN, F19 11148
31. *Ibidem*.
32. ACC, 2 E 2.
33. *Ibidem*.
34. *Ibidem*.
35. *Ibidem*.
36. Décret impérial du 29 août 1862.
37. Archives du consistoire israélite de Paris, Acc 37. Selon l'article 11 de l'ordonnance du 29 août 1862 : « Les attributions du Consistoire central, telles qu'elles sont réglées par l'ordonnance de 1844 et le présent Décret, comprennent la haute surveillance du culte israélite en Algérie. Le Consistoire central devient l'intermédiaire entre le ministre des Cultes et le Consistoire algérien (…). » *[NDLR]*



L'élite commerçante juive et les débuts de la conquête française en Algérie : l'exemple de Jacob Lasry

Joshua Schreier

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 32 à 46
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0032

L'élite commerçante juive et les débuts de la conquête française en Algérie : l'exemple de Jacob Lasry

Joshua Schreier

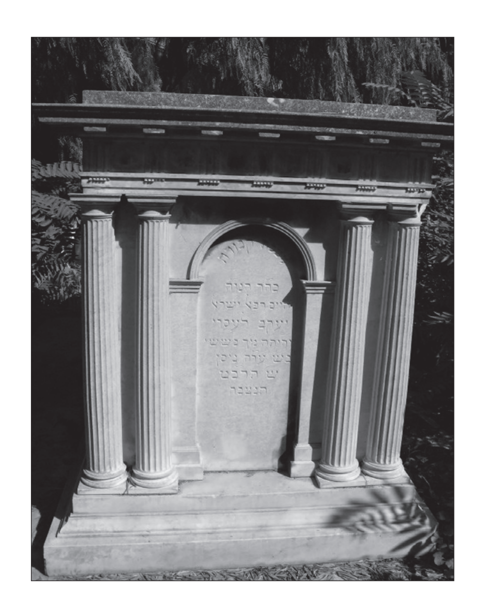
Au début des années 1830, Oran était une petite cité délabrée soumise au bey ottoman Hassan mais néanmoins un port d'une certaine importance commerciale, marqué depuis de longues années par l'influence politique, commerciale et religieuse du Maroc voisin[1]. La cité avait aussi une forte dimension juive. Le commissaire du roi, le capitaine Pujol, un ami personnel du général Pierre Boyer, le premier commandant de la place d'Oran, estimait que la population de la ville dépassait en 1832 les 3 800 âmes, dont 730 Européens, 250 musulmans, et 2 876 Juifs[2]. Vers 1840, la population juive avait atteint officiellement le chiffre de 3 192 habitants, et lorsque le ministre de la Guerre établit le consistoire israélite d'Oran, en 1847, les Espagnols et les autres Européens étaient, selon les estimations, 15 000, les musulmans 2 500, et les Juifs 4 763, ces derniers constituant plus du cinquième de la population totale (22 458)[3]. La plupart des Juifs oranais étaient soit des autochtones de l'Ouest algérien parlant l'arabe, soit des migrants du nord-ouest du Maroc parlant la *haketia*, et tiraient leurs modestes revenus d'activités commerciales et artisanales. Certains, cependant, étaient très fortunés. Ils étaient propriétaires de biens immobiliers et de jardins autour de la ville, exportaient du bétail et prêtaient de l'argent aux chefs locaux. Même si les Juifs oranais étaient divers par leurs origines géographiques, leurs rituels et leur fortune au début de l'ère coloniale, leur importance commerciale et démographique dans les premiers temps de la conquête, trop peu étudiée jusqu'ici, invite à un réexamen de l'idéologie civilisatrice qui allait influencer de façon significative la politique impérialiste de la France dès la fin de la décennie 1840.

La mission civilisatrice, bien que concernant l'ensemble de l'Empire colonial, en particulier sous la Troisième République (1870-1940), doit aussi être comprise comme un phénomène local, algérien. Comme on l'a amplement démontré ailleurs, les Français usaient de catégories religieuses

et raciales pour classer, comprendre les sociétés et attribuer des prérogatives dans leurs possessions coloniales. En conséquence, les chiffres de la population juive que nous venons d'évoquer ont conduit certains observateurs à considérer qu'attirer les Juifs oranais à la France était un impératif stratégique[4]. Comme on l'a montré ailleurs, les Juifs passaient pour des alliés potentiels au sein de la population urbaine de la colonie, où les étrangers d'origine européenne et les musulmans indigènes étaient plus nombreux que les colons français[5]. Les débats sur l'avenir des Juifs d'Algérie auxquels on s'est livré par à-coups dans la France de la fin des années 1830 et des années 1840, tendaient à souligner l'obligation faite à la France d'améliorer le sort de ce groupe opprimé, d'autant que cette œuvre lui susciterait un groupe d'alliés fidèles contre les « Arabes »[6]. Naturellement, ces idées s'inspiraient des discours libéraux issus des débats révolutionnaires sur la possibilité d'éclairer et d'émanciper les Juifs. Le récit colonial qui en découle (répété sous diverses formes par plusieurs générations d'écoliers) selon lequel les Juifs français auraient relevé, civilisé et finalement émancipé les Juifs d'Algérie a pu sembler opératoire en ce qui concerne la masse pauvre des Juifs oranais. Mais la présence dans cette population d'un groupe important de marchands séfarades comme Jacob Lasry nous oblige à revisiter les modalités selon lesquelles ces riches marchands parlant le français et l'espagnol étaient censés « appartenir » à la communauté juive d'Oran.

S'inspirant de registres fonciers, de la correspondance consistoriale officielle, des comptes rendus des réunions du conseil municipal, du règlement d'une synagogue privée et de sources imprimées contemporaines (notamment la presse), cet article traite de deux questions étroitement liées. Nous observerons tout d'abord que, contrairement au récit colonial selon lequel les Français auraient cherché à éclairer, relever et finalement émanciper les Juifs d'Algérie, isolés, pauvres et opprimés, Oran fut au début de la période coloniale puissamment façonnée par le groupe des marchands et des propriétaires juifs de la ville. Nous verrons ensuite, en utilisant des exemples tirés de la carrière de Jacob Lasry, que la mission civilisatrice de la France fut nettement liée, voire financée, par les riches marchands nord-africains qui s'étaient établis à Oran bien avant l'arrivée des Français.

Jacob Lasry, une personnalité incontournable du judaïsme oranais Hayyim Yisra'el Rafa'el Ya'aqov Lasry (1793-1869), qui se fit connaître sous le nom de Jacob Lasry pendant la période coloniale, n'était pas l'objet d'une admiration générale au début de l'Algérie coloniale.



Le tombeau de Jacob Lasry dans le cimetière d'Oran. D.R.

Lorsque le général Bertrand Clauzel occupa Oran en 1831, il était un riche marchand de bétail et de grain. Sa famille était venue du Maroc (en faisant peut-être une étape à Gibraltar), après l'expulsion des Espagnols et la reconquête de la ville par Mohammed El Kebir à la fin du XVIIIe siècle. [7] Il continua à faire du négoce au sein du monde méditerranéen séfarade qui l'avait vu naître ; il garda des liens avec les Juifs hispanophones du Maroc – son parent Samuel Lasry allait devenir grand rabbin de Gibraltar – et il fit jusqu'en 1859 des dons à la synagogue séfarade Shaar Ashamaim de Londres.[8] En 1830, Lasry était l'associé de James Welsford, fils du consul d'Angleterre à Oran, et il jouissait du statut de protégé britannique[9]. Avant que l'idéologie de la « civilisation » ne joue un rôle significatif dans la politique coloniale de la France en Algérie, Lasry poursuivit ses activités commerciales comme intermédiaire auprès de généraux comme Bertrand Clauzel, qui put compter sur Lasry en 1836 pour avancer des fonds destinés à financer l'occupation de Tlemcen. Bien plus, lors de la première attaque de Constantine en 1837, Lasry prêta de l'argent au général Yusuf, que la France avait l'intention de nommer bey de la ville. Dans ces deux épisodes, les autorités françaises critiquèrent sévèrement Lasry pour ses prêts à taux usuraires et ses pratiques malhonnêtes[10].

Cependant, si dans les années 1830 ses pratiques intéressées et tournées vers son seul profit lui valurent d'abord le mépris des autorités, qui auraient souhaité plus de loyauté envers l'entreprise coloniale, Lasry offrit un visage beaucoup plus « patriotique » dans les décennies qui suivirent. Dans les années 1840, il parvint notamment à convaincre le ministre de la Guerre qu'il incitait ses coreligionnaires à la loyauté envers la France et à l'obéissance au roi, et en 1855 il devint président du consistoire israélite de la province d'Oran[11]. Le but du consistoire était assurément de remplir une « mission civilisatrice », d' « attacher » les Juifs d'Algérie à la communauté juive de France et de garantir leur

loyauté à la France. Évidemment, comme cela a été montré par ailleurs, les consistoires en Algérie pouvaient être considérés comme l'une des premières manifestations de l'idéologie de la « civilisation » largement exprimée, entre autres, par les fonctionnaires de la colonie pour justifier la présence française en Afrique[12]. En 1855, Lasry semblait avoir subi une mue saisissante : après avoir été un marchand juif séfarade étroitement rattaché au Maroc et à la Grande-Bretagne par ses intérêts commerciaux, il était devenu un important propriétaire français, président du consistoire et responsable à ce titre de la diffusion de la culture française et de la civilisation auprès de ceux que les observateurs français décrivaient comme des Juifs oranais arriérés et « orientaux ».

Bien sûr, Lasry ne s'était pas soudainement « transformé », et comme nombre de riches Juifs oranais, il demeurait un produit du monde méditerranéen qui l'avait créé. De plus, dans les premiers temps de la conquête, il avait continué à jouer un rôle de premier plan dans la vie civique. Le fait que l'homme censé être à la tête de la « mission civilisatrice » des Juifs d'Oran ait été tout juste « attaché » à la France conduit à émettre des doutes sur la nature de cette mission, mais aussi à s'interroger sur l'environnement colonial dans lequel elle fut mise en œuvre. Après tout, l'historiographie établit un clivage au sein des Juifs d'Algérie entre, d'un côté, la masse de la population opprimée et victime du fanatisme musulman, et de l'autre une petite élite de marchands livournais, généralement liés à la cour du dey d'Alger. Mais cette perspective est mise en question quand on s'intéresse à Lasry et à d'autres marchands et propriétaires qui, à Oran, étaient profondément liés à l'histoire, au commerce et à la vie sociale de la ville. Ces Juifs d'Afrique du Nord y apparaissent moins comme les destinataires passifs de la politique coloniale que comme les acteurs à part entière d'un monde que les Français n'avaient pas encore détruit.

La recomposition de la communauté juive oranaise au XVIIIe siècle À la différence d'Alger et de Constantine, Oran avait été reprise de fraîche date par les Ottomans, et les Juifs avaient joué un rôle central dans la renaissance et la modernisation de la cité musulmane. Après la prise de la ville par les Espagnols en 1732, la Régence d'Alger avait lancé une série d'attaques et de sièges au cours des années 1770 et 1780. Mohammed El Kebir s'en empara finalement en 1792, après le séisme dévastateur de 1790[13]. Le bey chercha alors à transformer la ville en ruines en un port rentable, mais les pressions du Maroc et de l'Europe l'empêchèrent de mener à bien son projet, et

de contrôler Oran et sa région. Au cours du XVIIIe siècle, le Maroc avait lutté contre l'influence espagnole en encourageant le commerce maritime avec la Grande-Bretagne par l'intermédiaire de Gibraltar[14]. En même temps, les pressions des pays européens pour éliminer la piraterie, dont la manifestation la plus éclatante fut le bombardement anglo-hollandais d'Alger en 1816, contraignirent les dirigeants ottomans à lever des taxes à l'intérieur de la Régence, ce qui perturba les relations avec les tribus et conduisit certaines d'entre elles, dans le secteur d'Oran et de Tlemcen, à demander de l'aide au sultanat alaouite du Maroc. Par la suite, avec le début de l'occupation française, le *Makhzen* fit plus encore appel aux agents commerciaux de Gibraltar pour contrôler la situation dans l'Ouest algérien. L'influence marocaine fut très certainement pour beaucoup dans les activités commerciales d'un Lasry et du petit groupe de marchands juifs maroco-gibraltariens dans l'Ouest algérien au début de la conquête française.

Si l'influence du Maroc indique comment Lasry et d'autres marchands se tournèrent vers Oran, la présence d'autres Juifs puise ses racines dans la reconquête de la cité sur les Espagnols par les Ottomans. Cette présence juive date notamment de la refondation de la cité musulmane un peu plus de trente ans avant la conquête française. Le bey Mohammed, ayant hérité d'une cité dévastée en 1792, invita Musulmans et Juifs des environs à venir peupler la ville. Quand les Juifs des cités voisines de Mostaganem, Mascara, Nédroma et Tlemcen s'installèrent dans cette nouvelle cité, Lasry passa pour avoir fondé le nouveau quartier juif d'Oran[15]. Selon une charte officielle conclue entre le bey d'Alger et trois notables juifs, le bey vendit un terrain assez vaste, sur lequel les nouveaux arrivants étaient autorisés à bâtir ce qui allait devenir par la suite le quartier juif d'Oran[16]. Le rabbin et historien Isaac Bloch, qui a eu accès à une version écrite de cet accord (rédigée en 1801), ainsi qu'aux registres consulaires de cette période, note que le texte prévoyait également un cimetière juif à Sidi Shaaban, un faubourg d'Oran. Peu de temps après l'établissement de ce premier groupe de Juifs, d'autres Juifs d'Alger, du Maroc et de Gibraltar s'installèrent dans la ville.

Conformément aux plans du bey, les nouveaux habitants d'Oran – les Juifs comme les Musulmans – étaient avant tout des hommes d'affaires attirés par les nouvelles opportunités du commerce de marchandises entre divers ports de la Méditerranée occidentale[17]. Nombre de ces Juifs venaient d'autres localités de l'Ouest algérien ou du Nord-Est du Maroc. Ce groupe de commerçants relia Oran à des ports de Méditerranée occidentale tels que Carthage, Malaga, Almeria, Algesiras et, avant tout,

Gibraltar. Comme Bloch l'a noté, les registres du consulat d'Espagne à Oran indiquent qu'au début du XIXe siècle nombre des plus riches marchands locaux étaient des Juifs tels que Cohen-Salmon, Levy Bram, Aboulker et Temim. C'était également le cas de Jacob Lasry, né à Rabat à la fin du XVIIIe siècle dans une famille de rabbins et de commerçants, qui s'installa à Oran quelques décennies plus tard, sans doute en quête d'opportunités commerciales[18].

Lasry et l'occupation française Dès que les Français entreprirent la conquête de l'Ouest algérien, ils furent dépendants des marchands nord-africains de la région. En 1831, lorsque Clauzel eut besoin d'interprètes locaux, Jacob Lasry fit l'affaire. En dépit de ses attaches avec le Maroc et l'Angleterre, la position de Lasry évolua à la fois parce qu'il facilita les relations de Clauzel avec les populations locales et parce qu'il finança de manière conséquente toutes sortes d'opérations. Ainsi, lorsque Clauzel demanda à Ahmed, le bey de Tunis (probablement placé sous l'autorité du bey Husein, au pouvoir de 1824 à 1835), de nommer un représentant des autorités françaises à Oran, Lasry aida-t-il financièrement le régime tunisien, jouant donc un rôle central dans cette affaire[19].

Présent à Oran avant le bey Ahmed, son officier Kheir Ed-Din Agha eut besoin de liquidités, ce qui le conduisit directement à Lasry, lequel lui acheta à bon marché des droits sur les exportations de grain et de bétail. La situation financière de Lasry ainsi que sa proximité avec Clauzel lui donnaient accès à de tels mandats. Même si Lasry et d'autres riches marchands juifs et musulmans rencontrèrent des difficultés lorsque Kheir Ed-Din fut remplacé par le général Pierre Boyer, l'épisode illustre le statut élevé de Lasry. De même, quand Clauzel marcha sur la cité voisine de Tlemcen en 1836, c'est à Lasry que l'on fit appel pour réunir la contribution en argent et en objets imposée à la population indigène et destinée à la garnison française. Même s'il faisait largement partie du monde nord-africain et méditerranéen, Lasry eut donc une expérience de l'occupation française bien différente de celle des autres Juifs et des Musulmans.

Les actes de propriété suggèrent également une influence significative des Juifs dans les débuts de l'ère coloniale à Oran, ce qui complexifie les récits classiques. On trouve par exemple dans différentes documents, parmi lesquelles des actes de propriétés de jardins et de sources, des allusions aux biens détenus par Lasry. Le 5 juin 1836, l'administration d'Oran institua une « commission des fontaines » pour vérifier les

titres de propriété concernant les terrains donnant accès aux sources et les cours d'eau qui approvisionnaient la ville, dans le but d'établir une concession publique qui garantirait l'alimentation de la cité. Les précieux jardins, qui avaient accès aux sources naturelles d'eau fraîche,



Le plan d'Oran selon le Guide Joanne *de 1888. On y distingue nettement les jardins du ravin Ras El-Aïn.* D.R.

permettaient de produire des fruits et des légumes destinés à la consommation urbaine. La raison d'une telle concession, d'après le rapport, était de garantir que « les plaisirs et les commodités d'un seul ne nuisent pas à l'intérêt et à la santé de tous les habitants » [20]. Les eaux du ravin Ras El-Aïn de l'extérieur de la cité passaient par le sud-ouest de celle-ci et coulaient vers le centre à la limite de la vieille ville et à l'est du quartier juif en la principale source, et la Ville espérait réglementer les périodes auxquelles les propriétaires étaient autorisés à détourner l'eau de son cours naturel pour irriguer leurs propriétés[21]. Lasry comptait au nombre des principaux détenteurs de biens immobiliers de ce secteur, aux côtés de la famille Welsford, de plusieurs généraux français et d'autres notables juifs et musulmans.

Pourtant, Lasry semble avoir accru le nombre de ses jardins plusieurs années durant. Sur une liste de 1843 il est répertorié comme le propriétaire de quatre « jardins extérieurs » distincts et d'un « jardin intérieur », situé dans les limites du ravin Ras El-Aïn, secteur richement planté, situé aux confins de la vieille ville et du quartier juif et qui approvisionnait la vieille ville. Une seule autre personne possédait un jardin dans ce secteur, Abraham Senanès, un autre notable juif originaire du Maroc – il possédait en fait deux jardins, de même que l'administration militaire. Une autre riche famille juive, celle des Durand, figure aussi sur la liste des propriétaires de jardins de ce secteur. Lasry avait également deux jardins de l'autre côté du Ras El-Aïn. Même si la taille de ces parcelles n'est pas indiquée sur cette liste, le nombre de propriétaires était seulement de 36 pour un total de 48 propriétés. Les Juifs possédaient plus du quart d'entre elles et Lasry avait à lui seul davantage que quiconque à l'exception de l'administration française.

Les efforts de la chambre de commerce d'Oran pour installer un entrepôt central mettent également en lumière la fortune et l'importance de la famille Lasry. Peu après que l'administration civile a entrepris de construire un véritable entrepôt pour soutenir le rang commercial d'Oran, un terrain détenu par les militaires apparut comme la principale possibilité. À la fin des années 1840, l'augmentation du volume d'échanges conduisit des marchands à pétitionner auprès de l'administration en faveur de magasins pour entreposer les marchandises venant du port. La chambre de commerce espérait en particulier que l'administration militaire céderait une portion de terrain dans un secteur appelé San Benito, afin que la municipalité puisse y bâtir un entrepôt. Selon les marchands, le terrain était parfait : de bonne taille, il donnait juste sur le port, près de la douane, et portait déjà de nombreux magasins qui

pouvaient être réaménagés. Le problème, toutefois, était que l'exécution du projet risquait d'être sans cesse remise à plus tard. C'est pourquoi le conseil municipal proposa « de prendre provisoirement à bail, du sieur Lasry, une partie de sa maison, située sur le port, à côté de la douane[22]. » Outre qu'il était un importateur significatif, ses propriétés immobilières, pour le moins substantielles, lui permettaient d'offrir de louer son bien à la municipalité pour qu'elle en fasse un entrepôt.

Même si la possibilité fut examinée au moins à deux reprises lors des réunions de la chambre de commerce, le ton sur lequel celle-ci rejeta l'offre indique également que Lasry occupait une position singulière au sein de l'élite commerciale de la ville. D'après les procès-verbaux de la deuxième séance au cours de laquelle les membres de l'assemblée discutèrent de cette question, « la réponse [de la chambre] a toujours été la même ; l'immeuble de M. Lasry n'est nullement convenable pour un entrepôt », et une telle « demi-mesure » ne ferait que retarder l'aboutissement à une solution définitive. La chambre de commerce ne cacha pas sa frustration face aux tentatives de Lasry, mû par un évident intérêt personnel. En effet, déclara l'assemblée, la mesure pouvait devenir plus ou moins durable, et « c'est évidemment dans cette espérance que M. Lasry modifie ses conditions », étant donné qu'en temps normal il ne cherchait pas de revenus locatifs pour quelques mois seulement. Finalement, « le commerce et la ville ont intérêt à ce que cette espérance ne se réalise pas », et à ce que le ministre établisse un entrepôt plus utile[23]. Plusieurs années plus tard, les procès-verbaux indiquaient que l'entrepôt avait bien été installé à San Benito, mais il apparaît clairement que Lasry avait été non seulement en position de fournir personnellement un entrepôt à la cité, mais aussi de convaincre des marchands par sa fortune et son influence exceptionnelles.

Lasry n'était pas le seul parmi les Juifs à posséder d'importantes parcelles de terrain dans la ville. À la fin de l'été 1847, le gouvernement de Louis-Philippe institua un conseil de direction de la province d'Oran, dont le but était d'aider à gouverner la ville tout juste devenue française, et notamment d'enregistrer et de rendre officiels les titres de propriétés des résidents de la ville et de ses environs. Au cours des années qui suivirent, le conseil se réunit pour débattre, décider et, lorsque les propriétaires et l'administration locale étaient en désaccord, transmettre le dossier aux autorités supérieures. Lors de leur première réunion, le 13 novembre 1847, les membres du conseil entendirent seize demandes d'homologation d'actes de propriété. La liste des demandeurs incluait David Amar, Joseph Gabisson, Messaoud Ben Zaguen, Abraham

Kanoui, Ephraïm, Nessim Ben Haïm et Jacob Ben Allah[24]. Six noms sur seize étaient clairement juifs, et l'un d'entre eux, Ben Haïm, était signalé comme associé avec un musulman (Ali Kodja). Deux jours plus tard, une autre liste de quinze propriétés détenues par des demandeurs « indigènes » incluait au moins un propriétaire juif, Abraham Karoubi. Si l'on met de côté le problème posé par le fait que les noms de Juifs marocains ou algériens apparaissaient sur la liste des « indigènes », tout comme la première liste, qui contenait également des noms français, il convient de noter que pendant les années qui suivirent, des noms juifs comme Nessim, Ben Haïm et Lasry continuèrent à apparaître dans des proportions remarquables sur les listes de propriétaires du conseil de direction. Ainsi donc, les Juifs comptaient au nombre des détenteurs de biens immobiliers les plus en vue.

Les premiers procès-verbaux révèlent aussi que les Français reconnaissaient l'importance de Lasry et de ses riches collègues pour Oran et qu'ils se tournèrent vers eux pour satisfaire aux besoins élémentaires de la ville à cette période. En 1845, par exemple, l'interprète militaire Emmanuel Menahem Nahon, qui appartenait à l'élite juive oranaise d'origine marocaine, organisa une souscription pour financer un système d'égouts destiné au quartier juif[25]. Il s'était chargé de cette tâche sous la pression du conseil municipal et du préfet, qui comptaient aussi sur l'aide de Lasry pour participer aux frais. Même si Lasry refusa initialement de payer pour les égouts, le préfet parvint finalement à le convaincre à la fois d'y contribuer – la construction débuta en 1847 – et d'assumer des responsabilités supplémentaires au sein du conseil municipal (notamment en 1848) [26]. En août 1855, le préfet nota dans un rapport au ministre qu'il venait de réussir à convaincre Lasry, jusque-là réticent et préoccupé de ses seules affaires, d'assumer les fonctions de président du consistoire[27]. Il fallut faire un semblable effort pour convaincre Abraham Hassan, un autre riche Juif marocain installé à Oran – et gendre de Lasry – de s'occuper des affaires municipales[28]. En 1848, Salomon Sarfati, un notable juif installé à Mostaganem, fut élu au sein du conseil municipal de la ville, et en 1849 Lasry et Emmanuel Nahon virent leur élection confirmée au sein du conseil municipal d'Oran[29]. De toute évidence, le petit groupe de riches Juifs oranais était bien différent des victimes isolées dans la société locale décrites par la littérature coloniale française ; les fonctionnaires comptaient sur eux pour financer des aménagements publics et même participer à l'administration de la ville coloniale naissante.

D'autres documents laissent entendre que les récits classiques sur la mission civilisatrice faits en direction des Juifs d'Algérie procèdent

sûrement d'une lecture rétrospective des événements. Selon cette version des faits, l'élite juive française éclairée puisa dans les ressources de l'État pour apporter l'éducation et, de manière plus abstraite, la « civilisation » à des pauvres Juifs nord-africains jusque-là isolés et arriérés. Les archives que l'on a étudiées suggèrent pourtant que la fortune et les propriétés des riches Juifs installés en Algérie – entre autres Lasry – constituèrent non seulement un pilier de la vie commerciale et financière oranaises, mais qu'ils subventionnèrent, jusqu'à un certain point, le fonctionnement du consistoire israélite de la province d'Oran, institution civilisatrice placée sous l'autorité du ministre de la Guerre, chargée de surveiller l'« assimilation » culturelle et politique des Juifs algériens à la France et au judaïsme français.

Encore une fois, ce sont les actes de propriété des débuts de l'ère coloniale qui suggèrent que la « mission civilisatrice » était à maints égards financée par les riches Juifs locaux. Le compte rendu de la réunion du conseil de la direction d'Oran en date du 15 novembre 1847 – soit environ cinq mois après l'installation du consistoire, au mois de juin – indique que Jacob Lasry prévoyait de donner « à la communauté israélite » un terrain d'une surface de 12 598 mètres carrés pour l'extension du cimetière israélite[30]. En outre, le conseil consulta le consistoire sur la question de son droit d'accepter cette donation et de l'utiliser conformément aux intentions du donateur. Étant donné que l'une des missions des nouvelles institutions était de surveiller l'accomplissement des devoirs religieux ayant trait à la mort et aux enterrements des Juifs oranais, le fait que Lasry ait donné le terrain nécessaire pour un cimetière n'est pas anodin. Dès le début de leur présence institutionnelle à Oran, les acteurs français de la « civilisation » dépendirent de la fortune de Juifs comme Lasry pour subventionner leur mission.

De même, le consistoire dépendait des synagogues privées possédées par les riches juifs locaux pour pourvoir aux besoins religieux des Juifs oranais – même si officiellement leur devoir était d'en limiter le nombre. Au cours des années 1850 l'administration fit couler beaucoup d'encre pour tenter de contrôler les synagogues privées, souvent décrites comme des « exploitations » commerciales dégradant la religion[31]. Ainsi, la synagogue privée de Lasry, en dépit des adversaires de ce dernier, resta ouverte et aida le consistoire à fournir un lieu de culte aux Juifs oranais pendant la période concernée[32]. Quand, quinze ans plus tard, l'événement fut évoqué dans les pages de *L'Univers israélite,* le journal loua la contribution généreuse de Lasry et souligna que sa synagogue, accueillait à la fois des Européens et des Marocains qui, comme l'article le pointait,

avaient un rituel différent de celui de la population locale[33]. Dans l'un et l'autre cas, l'établissement était considéré comme un cadeau fait au consistoire et, plus généralement, à la communauté juive oranaise. En dépit des nombreux débats sur le contrôle des synagogues privées de la ville pendant les années 1850 et 1860 et des efforts faits à la même période, pour bâtir une grande synagogue, capable d'accueillir toute la communauté juive, le consistoire resta dépendant des synagogues privées[34].

L'expérience de Jacob Lasry et d'autres riches marchands de l'ouest algérien a le mérite de complexifier le récit traditionnel de la perception du colonialisme français par les Juifs algériens. Assurément, beaucoup de Juifs oranais avaient des moyens d'existence limités. Mais après la conquête et la colonisation d'Oran par les Ottomans en 1792, un certain nombre de Juifs qui vinrent dans la cité étaient de riches marchands de Gibraltar, du Maroc et de villes de l'ouest algérien. Dans une ville dominée, en partie, par des hommes comme Lasry, les colonisateurs français n'exprimèrent pas, dans un premier temps, de pitié ni d'appels à « civiliser » les Juifs mais sollicitèrent plutôt leur soutien. La puissance occupante compta sur les riches personnalités locales pour financer des campagnes militaires mal coordonnées, fournir des fonds à ses représentants tunisiens et les utiliser comme intermédiaires, interprètes et banquiers pour les aménagements urbains. Entre leur richesse préexistante et les opportunités suscitées par la conquête elle-même, un certain nombre de Juifs d'origine tant locale que marocaine vinrent, dans les premières décennies de la conquête, renforcer les rangs de l'élite propriétaire de biens immobiliers.

Bien entendu, la contradiction du discours sur la civilisation et des institutions algériennes mise en lumière par les éléments qui précèdent, a des conséquences sur la catégorie même d'« israélite indigène ». Si le consistoire fut l'organe primordial de l'idéologie civilisatrice dans la colonie, il fut finalement incarné par des hommes comme Lasry et ses collègues, Juifs oranais originaires de l'ouest algérien ou du Maroc. Le consistoire puisa dans des courants remontant à la Révolution française et exaltant les mérites de la « régénération » pour élever et émanciper les Juifs et en faire de loyaux citoyens français. Cependant, comme nous l'avons vu, cette institution et, plus largement, le gouvernement civil dont elle dépendait, furent dans une certaine mesure subventionnés par les riches Juifs nord-africains. C'est par le biais de cette implication que les Juifs aisés, indépendamment de leurs origines à Gibraltar, au Maroc ou à Tlemcen, continuèrent à exercer leur influence sur leur

environnement et sur la politique. Cet environnement, toutefois, allait être de plus en plus réglementé par l'autorité coloniale. Il faudrait par conséquent évaluer dans quelle mesure la « mission civilisatrice » et les institutions qui la représentaient à Oran furent, ou non, centrales dans la création de la communauté qu'elles visaient à émanciper.

NOTES

1. Au début du XIXe siècle, Oran se relevait à peine du terrible séisme de 1792 qui avait hâté son passage de l'autorité espagnole à celle des Ottomans.
2. Isidore Derrien, *Les Français à Oran depuis 1830 jusqu'à nos jours,* Aix, Imprimerie de J. Nicot, 1886, pp. 37-38.
3. *Ibid*. p. 230.
4. Sur le « mythe Kabyle » voir Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, PUF, 1968, vol. 1, pp. 267-292 ; Patricia Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice, and Race in Colonial Algeria*, New York, I.B. Tauris, 1995, pp. 118-166; Marnia Lazreg, « The Reproduction of Colonial Ideology: The Case of the Kablyle Berbers », *Arab Studies Quarterly,* 5, 1983, pp. 380-395. Pour une intéressante discussion sur les mythes concernant les Touaregs, voir Benjamin Claude Brower, *A Desert Named Peace:* The *Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New York, Columbia University Press, 2009, pp. 222-238.
5. Voir notamment Joshua Schreier, *Arabs of the Jewish Faith,* New Brunswick (New Jersey) – London, Rutgers University Press, 2010.
6. *Ibid.*
7. Archives nationales d'Outre-Mer, (ci-après FR-ANOM), Instruments de Recherches en Ligne (IREL), état civil de Jacob Lasry. (http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr.)
8. Central Archives of the Jewish People, Jerusalem (ci-après CAJP), fol. P 95, document sans titre ; CAHJP, fol. P 95, reçu de K. K. Shaar Ashamaim à Jacob Lasry, 2 June, 1859. Les relations entre Samuel et Jacob ne sont pas faciles à saisir.
9. The National Archives, Londres (désormais TNA), FO 335/57/2; FO 335/58/12.
10. Service historique de la Défense, Armée de terre (Vincennes) (désormais SHD-AT), 1 H 55, Jacob Lasry au lieutenant général, baron Rapatel, commandant de la province d'Oran, 9 mars 1838 ; SHD-AT, 1 H 55, copie du procès-verbal de la rencontre entre Melchior Poinchevalle, M. Falcon et Jacob Lasry, Oran, 12 janvier 1837; Bertrand Clauzel, *Explications du Maréchal Clauzel,* Paris, Ambroise Dupont, 1837, pp. 69-71; sur l'affaire Yusuf, voir SHD-AT, 1H 74, dos. 4, copie non datée de plusieurs emprunts pour le ministre de la Guerre. La citation est tirée de documents originaux en date du 20 mars 1836.
11. FR-ANOM, F80 1631, traduction de Nahon pour le ministre de la Guerre, 28 février 1846.
12. Joshua Schreier, *op. cit.*, p. 56.
13. Tayeb Chenntouf, « Deux tentatives économiques du bey Mohammed el Kebir à la fin du XVIIIe siècle », *Cahiers de Tunisie*, 29, 3-4 (1981), pp. 159-175.

14. James A. O. C. Brown a récemment contesté la vision traditionnelle de l'« isolationnisme » du Maroc à cette période (*Anglo-Moroccan Relations in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries, With Particular Reference to the Role of Gibraltar*, Ph. D. Diss., St. John's College, University of Cambridge, 2009). Sur les efforts des marchands algériens pour favoriser le commerce avec la Grande-Bretagne voir Joëlle Redouane, « British Trade with Algeria in the Nineteenth Century: An Ally Against France ? », *The Maghreb Review,* 13, 3-4 (1988), pp. 175-182. Le présent article ne traite qu'indirectement des récentes remises en cause du paradigme historique selon lequel les réseaux commerciaux juifs de l'époque moderne déclinèrent avec l'essor des Empires à partir du XIX[e] siècle, mais que les Juifs bénéficièrent eux-mêmes de nouvelles protections et de nouvelles opportunités du fait du colonialisme européen. Cette idée a été l'objet des critiques d'une recherche novatrice suggérant que certains réseaux subsistèrent et même se développèrent au-delà de la Méditerranée au cours du XIX[e] siècle. Sa judéité, cependant, permit à Lasry de reconvertir sa réussite commerciale en une forme spécifique de prestige dans un Empire colonial légitimé par la mission civilisatrice. Sur les réseaux commerciaux juifs, voir Sarah Abrevaya Stein, « Mediterranean Jewries and Global Commerce in the Modern Period: On the Trail of the Jewish Feather Trade », *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 13/2 (Hiver 2007), pp. 1-39. Sur les réseaux commerciaux méditerranéens au début de l'époque moderne, voir Jonathan Irvine Israel, *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740),* Lieden, 2002, et Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2008. Sur le maintien et l'expansion du commerce juif au-delà de la Méditerranée, voir Sarah Abrevaya Stein, *Plumes: Ostrich Feathers, Jews, and a Lost World of Global Commerce,* New Haven, Yale University Press, 2008.
15. Isaac Bloch, «Les Israélites d'Oran, de 1792 à1815,» *Revue des Études juives* 13, 1886, pp. 85-104 ; Saddek Benkada, « A Moment in Sephardi History: The Restablishment of the Jewish Community of Oran, 1792-1831 », *in* Emily Gottreich, Daniel Schroeter ed., *Jewish Culture and Society in North Africa*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 2011, pp. 168-176.
16. Isaac Bloch, *op. cit.*
17. Saddek Benkada, *op. cit.*
18. *Ibid*.
19. Notons que la correspondance britannique mentionne ici Ahmed Bey, bien qu'il n'ait été à la tête de la Régence de Tunis qu'à partir de 1837.
20. Isidore Derrien, *op. cit.,* p. 108.
21. *Ibid.,* p. 176.
22. *Ibid*.
23. *Ibid.*
24. FR-ANOM, fol. 7K 1, conseil de direction de la Province d'Oran, Registre des procès-verbaux des séances.
25. Isidore Derrien, *op. cit.*, pp. 192-193.
26. Archives nationales de France (désormais ANF), fol. F19 11150, Rapport du préfet d'Oran au ministre de l'Instruction publique et des Cultes, 8 août 1855.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*

29. *Archives israélites*, 10, 1849 ; Richard Ayoun, *Typologie d'une carrière rabbinique : l'exemple de Mahir Charleville*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1993, p. 205.
30. FR-ANOM, fol. Oran 7K 1, Conseil de Direction de la Province d'Oran, Registre des Procès-verbaux des séances, 15 nov. 1847. Les cotes « Oran 7 K 1- 7K 6 sont des volumes reliés des registres des procès-verbaux du « Conseil de Direction de la Province d'Oran » à partir de son installation par décret en 1847.
31. Pour plus de détails, voir Joshua Schreier, *op. cit.*
32. Voir par exemple Valérie Assan, « Les synagogues dans l'Algérie coloniale du XIXe siècle », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France,* 37/1, 2004, pp. 70-85.
33. *Univers israélite* vol. 11, 1856, p. 315.
34. La grande synagogue d'Oran fut achevée en 1917. Voir Valérie Assan, *Les Consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »*, Paris, Armand Colin, 2012.



En marge du décret Crémieux. Les Juifs naturalisés français en Algérie (1865 - 1919)

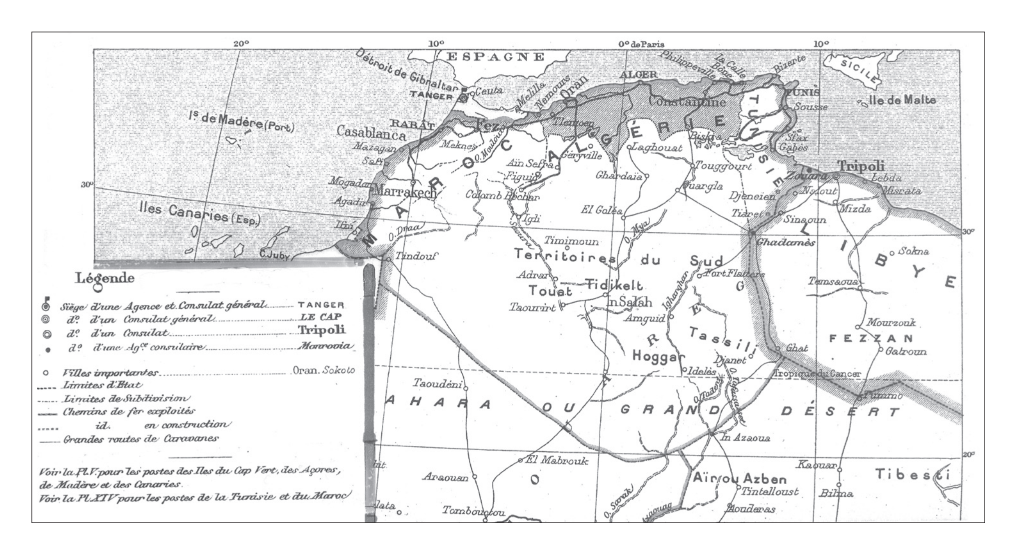
Laure Blévis

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 47 à 67
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0047

En marge du décret Crémieux. Les Juifs naturalisés français en Algérie (1865-1919)

Laure Blévis



L'Algérie, d'après l'Atlas de l'Annuaire diplomatique et consulaire de la République française pour 1924 et 1925.
Bibliothèque du ministère des Affaires étrangères, Paris.

La promulgation, le 24 octobre 1870, du décret Crémieux qui « naturalise » les « indigènes israélites », ou plutôt les reconnaît collectivement comme citoyens, constitue une date clé dans l'histoire des Juifs d'Algérie, et plus largement dans celle de la colonisation française, tant il a pesé sur les discours et les pratiques des autorités coloniales françaises vis-à-vis de la population musulmane. Pourtant cinq ans plus tôt, en 1865, le sénatus-consulte du 14 juillet avait traité conjointement du sort des « indigènes », musulmans ou juifs algériens, au regard de la nationalité française : musulmans et juifs étaient français, la sujétion ottomane ayant été supprimée avec la conquête et l'annexion, mais ils ne jouissaient pas des droits des citoyens français car ils avaient un

statut juridique personnel spécifique, d'origine religieuse. Pour devenir pleinement citoyens, précise le sénatus-consulte, ils doivent en faire la demande, se plier, comme les étrangers, à une procédure de naturalisation dont l'attribution demeure une prérogative de l'État. C'est l'échec de cette procédure de naturalisation qui explique la nécessité d'une mesure plus radicale comme le décret de 1870.

Forte de ce constat, l'historiographie s'est peu intéressée aux candidats juifs à cette procédure dans la mesure où le décret Crémieux semble l'avoir rendue caduque en intégrant collectivement les Juifs algériens dans la citoyenneté française. Cependant, la définition des bénéficiaires du décret de 1870, précisée en 1871, est assez restrictive et n'inclut ni les Juifs des territoires conquis après 1870 ni, plus nombreux encore, les immigrés juifs, marocains ou tunisiens, qui se saisissent de façon assez importante de ce dispositif juridique. Par là même, l'étude des naturalisations des Juifs d'Algérie se révèle être une entrée originale et particulièrement riche pour donner à voir dans sa diversité la population juive algérienne sous la colonisation.

Une enquête malaisée À quelles sources étudier les naturalisations des Juifs algériens ? Il n'existe pas, dans les archives ou dans des répertoires administratifs, de listes des naturalisés spécifiquement algériens tenues par les autorités coloniales françaises[1]. D'ailleurs, aux Archives nationales, les dossiers de naturalisations des Algériens, musulmans ou juifs, sont rangés au milieu de la multitude de dossiers de naturalisations d'étrangers et ne peuvent être consultés en bloc.

Il a donc fallu employer une méthode un peu fastidieuse, consistant à recenser et à relever dans le *Bulletin officiel du Gouvernement Général de l'Algérie* (*BO*), dépouillé intégralement de 1865 à 1919, l'ensemble des noms d'Algériens (« indigènes musulmans » et juifs non naturalisés), de Marocains et de Tunisiens dans les listes des naturalisés publiées chaque année. Cette source est très riche puisque, outre le nom, sont mentionnés les dates et lieux de naissance, la profession et le lieu de résidence. À ce stade, le statut des naturalisés (indigène israélite, indigène musulman, marocain, tunisien, mozabite) a pu être déterminé avec assurance, qu'il soit mentionné explicitement ou qu'il puisse être inféré par l'indication du lieu de naissance. Le principal défaut de cette méthode est qu'elle part des naturalisations effectives et non des dépôts de candidature, de sorte qu'on ne peut évaluer le taux de refus ni, plus ennuyeux, l'existence de biais sélectif dans la population des naturalisés par rapport à celle des simples demandeurs.

En choisissant de se focaliser plus particulièrement sur la population des naturalisés juifs, en particulier sur les Juifs marocains et tunisiens qui sont largement majoritaires dans le groupe des protégés français, la tâche devient plus ardue. J'ai fait le choix de repérer manuellement les Juifs parmi les naturalisés marocains et tunisiens en me fiant uniquement à des considérations onomastiques. Or celles-ci sont parfois incertaines dans la mesure où certains noms de famille sont communs aux deux populations juive et musulmane et où l'usage d'un prénom arabe est également fréquent[2]. En cas de doute, la décision a été prise de retirer le nom de la liste. Ainsi, entre 1865 et 1920, 892 naturalisés juifs ont-ils été repérés, dont 138 « indigènes » (l'ensemble total de la population juive naturalisée étant bien entendu plus importante puisqu'elle inclut le plus souvent les enfants, voire les épouses des naturalisés, ce qui n'apparaît pas, le plus souvent, dans les décrets)[3].

En complément, un petit échantillon a été constitué à partir de la base de données afin de procéder à des demandes de consultation de dossiers individuels de naturalisation : l'objectif est alors non seulement de repérer les critères d'évaluation des candidatures par les administrations algériennes, mais plus encore d'apprécier la signification des catégories professionnelles mentionnées dans les listes nominatives du *BO*.

Les naturalisations des Juifs algériens avant le décret Crémieux Jusqu'au décret de 1870 le statut juridique des Juifs d'Algérie n'est guère différent de celui des musulmans. L'acte de capitulation du 5 juillet 1830 garantit aux « habitants de l'Algérie », musulmans ou juifs, le libre culte et le respect de leurs traditions religieuses. En d'autres termes, les Juifs algériens demeurent justiciables des juridictions rabbiniques, suivant le droit mosaïque. En revanche rien n'est précisé, tout d'abord, quant à leur nationalité. « Indigènes », les Juifs algériens ne sont plus des sujets ottomans. Sont-ils pour autant des Français ? Les autorités françaises se gardent bien dans un premier temps de le préciser. Bien entendu, cette question se pose tout autant sinon plus pour les musulmans, au nombre de 2 300 000 en 1856, que pour les Juifs algériens, 21 400 à la même date[4]. C'est pourtant autour du cas d'un jeune Juif algérois que la question de la nationalité des indigènes est de nouveau posée. Plus précisément, à l'occasion d'une affaire touchant au privilège accordé aux seuls Français d'exercer certaines professions, en l'occurrence celle d'avocat, la cour d'appel d'Alger prend une décision qui a rencontré un certain écho.

Élie Léon Enos[5] demande en 1861 son inscription au Conseil de l'Ordre des avocats d'Alger. Celui-ci rejette sa demande dans son arrêté

du 28 novembre 1861 au motif qu'il n'est pas Français car « n'étant pas né sur le sol de la France ou de parents français »[6]. Enos fait appel et obtient satisfaction par un arrêt du 24 février 1862 confirmé par la Cour de cassation le 15 février 1864. Le texte du jugement est instructif à plus d'un titre pour comprendre les ressorts de la nationalité française en terre coloniale[7]. Il nous donne également un certain nombre d'informations sur le jeune avocat : licencié en droit, et donc ayant séjourné en métropole puisque l'École de droit d'Alger n'existe pas encore[8], Enos a été inscrit au tableau de l'Ordre des avocats près la cour impériale de Paris du 12 juillet 1858 au 6 novembre 1861. Se révèle ainsi l'existence d'une (petite) élite juive algérienne, bachelière et formée en métropole, susceptible de contester, dans les arènes judiciaires ou politiques, les discriminations courantes en Algérie de la part de l'administration coloniale mais aussi du fait d'organisations privées (le barreau d'Alger) ou de particuliers.

Pour la première fois de façon aussi tranchée, la cour d'appel d'Alger affirme, en réponse à l'appel d'Enos, que les indigènes d'Algérie ont la qualité de Français en vertu des principes généraux du droit international appliqué aux cas d'annexion. Cependant pour éviter toute confusion et de peur de donner trop de poids et de droits à cette qualité, le jugement précise que les indigènes ne jouissent pas des droits de citoyens français en raison du maintien de leurs lois propres (le respect du culte reconnu depuis 1830) : « Tout en n'étant pas citoyen français, l'indigène musulman ou israélite est Français ». La cour d'appel donne cependant raison à Enos et ordonne sa réinscription sur le tableau de l'Ordre, arguant que la qualité de citoyen n'est pas requise, au contraire de celle de Français, pour exercer la profession d'avocat.

La décision de 1862 a fait grand bruit parce qu'elle reconnaissait, pour la première fois aussi clairement, la nationalité française des sujets coloniaux, juifs ou musulmans. Sa portée est définitivement entérinée en 1865 avec le sénatus-consulte du 14 juillet qui en reprend les grands principes, en y ajoutant une innovation de taille : la possibilité ouverte aux « indigènes » d'accéder à la pleine citoyenneté française, moyennant la perte de leur statut personnel. Le statut d'indigène se rapproche donc celui des étrangers, qui sont d'ailleurs sujet de l'article 3 du sénatus-consulte : un indigène peut déposer une demande de naturalisation – terme impropre *stricto sensu* puisqu'il est déjà Français, mais courant pendant toute la période. C'est en raison de cette ouverture que le texte de 1865 a souvent été considéré comme libéral, s'inscrivant dans la politique arabe de Napoléon III[9].

Cependant force est de constater que, dans son ensemble, cette politique d'assimilation par la naturalisation a été un échec. Seuls 1 730

« indigènes » ont été naturalisés entre 1865 et 1919 sur 32 521 naturalisations (y compris celles des étrangers européens), surtout au regard des près de 4 900 000 « indigènes musulmans » recensés en 1921[10]. Chez les Juifs algériens également la procédure ne semble pas avoir rencontré un franc succès. Seules 137 naturalisations sont prononcées entre 1865 et 1870 pour près de 34 000 Juifs en 1866 ; parmi elles, celle de Léon-Elie Enos, âgé alors de 34 ans, en compagnie de ses frères Abraham et David, par décret du 6 juillet 1867. Les raisons de cet échec sont certainement multiples. La première, qui s'est imposée aux commentateurs de l'époque comme aux historiens contemporains, est l'attachement des Juifs algériens comme des musulmans à leur statut personnel et aux juridictions religieuses appliquant les préceptes de leur foi. Une deuxième explication est peut-être à trouver dans la réticence des autorités coloniales françaises elles-mêmes, qui ne semblent pas avoir favorisé, ni même informé largement les intéressés sur cette nouvelle procédure.

Quoi qu'il en soit, à y regarder de plus près, le nombre des naturalisations de Juifs algériens n'est pas totalement négligeable si on le rapporte à celui des naturalisations d'« indigènes musulmans », au nombre de 99 sur la même période pour une population près de quatre-vingts fois supérieure (tableau 1).

Tableau 1. Les naturalisations des sujets et protégés coloniaux entre 1865 et 1919
Source : Bulletin officiel du gouvernement général de l'Algérie, 1865-1919.
Remarques : Ce tableau reprend les indications présentes dans les Bulletins. *Le groupe des Marocains contient donc indistinctement des musulmans et des Juifs. « Autres » : « africains », étranger israélite ou musulman autre que marocain ou tunisien.*

Date	Indigène israélite	Indigène musulman	Marocain	Tunisien	Mozabite	Autres	Total
1866-1870	137	99	172	27	1	5	441
1871-1875	1	171	35	32	0	0	239
1876-1880	0	105	27	28	0	4	164
1881-1885	0	170	41	16	1	0	228
1886-1890	0	100	97	27	0	0	224
1891-1895	0	178	121	38	4	0	341
1896-1900	0	147	25	10	1	0	183
1901-1905	0	168	84	24	0	0	276
1906-1910	0	191	39	15	3	1	249
1911-1915	0	189	27	10	4	0	230
1916-1919	0	60	0	1	0	0	61
Total	138	1578	668	228	14	10	2636

Les naturalisés juifs algériens sont répartis sur les trois départements algériens, conformément à la forte implantation urbaine de la communauté juive algérienne : 39 vivent à Alger (28 %), 17 à Sétif (12,3 %), 18 à Mascara (13 %), 12 à Mostaganem (8,7 %). L'analyse des occupations des naturalisés est assez délicate à mener, dans la mesure où leurs mentions dans le *BO* sont imprécises, variables dans l'ensemble du corpus, et donc sujettes à caution. L'étude des dossiers individuels révèle qu'il s'agit des professions déclarées par le candidat à la naturalisation au moment du dépôt du dossier, sans que cette première déclaration ait été vérifiée et recoupée. Les activités déclarées des Juifs naturalisés sont en tout cas variées : commerce et négoce occupent la grande majorité des naturalisés, respectivement 18 % et 17 %, les pourcentages s'élevant à 26 % et 25 % si on se limite à la population des Juifs naturalisés pour lesquels l'activité professionnelle est indiquée ; mais on trouve également parmi eux un agent de police, un instituteur, un étudiant, un clerc d'huissier, des propriétaires mais également des artisans spécialisés dans l'orfèvrerie et la bijouterie, ainsi que dans le textile[11].

Une activité retient particulièrement notre attention dans la mesure où elle semble spécifique aux Juifs algériens (par opposition aux tunisiens ou aux marocains) : les interprètes, militaires ou judiciaires, constituent 14 % des activités recensées. Cette importance des interprètes dans le corpus analysé peut s'interpréter de deux façons. Tout d'abord elle témoigne de la présence nombreuse des Juifs algériens dans le corps des interprètes, et ce depuis la conquête[12]. Population frontière, intermédiaires naturels entre les Européens et les musulmans, maîtrisant l'arabe, les Juifs sont ainsi recrutés prioritairement pour accompagner les troupes françaises dans les opérations de conquête. Une fois la colonisation établie, ils se recyclent dans les tribunaux comme auxiliaires de justice. Ensuite, par leur position privilégiée aux côtés des différentes autorités françaises, les interprètes sont particulièrement exposés à l'intérêt que peut représenter une naturalisation, ou du moins sont-ils informés de cette possibilité.

Pour autant les Juifs indigènes ne sont pas les seuls Juifs en Algérie à demander et obtenir leur naturalisation entre 1865 et 1870 : des Juifs étrangers, en particulier marocains (163) et tunisiens (21) complètent les naturalisations juives. C'est précisément tout l'intérêt de cette étude des naturalisations que de nous donner à voir cette immigration juive, marocaine et tunisienne, trop souvent négligée dans les travaux sur les populations d'Algérie[13].

Tableau 2. Les naturalisations des Juifs d'Algérie entre 1865 et 1919

Date	étranger israélite	indigène israelite	marocain	mozabite	tunisien	Total
1866-1870	3	137	163	1	21	325
1871-1875	0	1	25	0	17	43
1876-1880	0	0	30	0	15	45
1881-1885	0	0	33	1	11	45
1886-1890	0	0	77	0	15	92
1891-1895	0	0	115	3	36	154
1896-1900	0	0	18	2	11	31
1901-1905	0	0	41	0	13	54
1906-1910	1	0	37	3	9	50
1911-1915	0	0	41	4	8	53
1916-1919	0	0	0	0	0	0
Total	4	138	580	14	156	892

Le tableau 2 témoigne de l'importance du nombre des immigrés juifs marocains dans les naturalisations prononcées, puisqu'il surpasse celui des naturalisations des Juifs indigènes avant le décret Crémieux. Les Juifs originaires de Tétouan, pour la plupart immigrés dans les années 1860 après les guerres hispano-marocaines, forment d'ailleurs le gros de cette population (104 naturalisés, soit 63 % des Marocains naturalisés). Ils sont installés dans le département d'Oran, à Mascara pour la majorité (41, soit 39,5 % des Tétouanais), ou dans une moindre mesure à Oran (13,4 %), à Saïda (13,4 %), à Mostaganem (8,7 %), à Nemours (8,7 %), à Sidi-Bel-Abbès (8,7 %). Les autres Marocains naturalisés proviennent surtout des villes de la côte marocaine (Mogador/Essaouira pour 11 d'entre eux, soit 6,7 % des Marocains naturalisés, mais également Tanger). Autant qu'on puisse en juger sur ce premier échantillon dont les informations sont encore parcellaires[14], la population des immigrés juifs marocains ne semblent pas se distinguer des autochtones par leurs occupations (tableau 3)

Tableau 3. Activités professionnelles des Juifs d'Algérie naturalisés entre 1866 et 1870

	indigène israelite	% des professions connues	marocain	% des professions connues	tunisien	% des professions connues
agent public (police, poste)	0		0		0	
artisan	0		5	3,7%	1	5,0%
autre	0		3	2,2%	0	
barbier, coiffeur	0		1	0,7%	0	
bâtiment	0		0		0	
colporteur	0		13	9,6%	0	
commerçant	25	26,3%	50	36,8%	7	35,0%
comptable	0		0		0	
cordonnier	2	2,1%	4	2,9%	1	5,0%
cuisinier, restaurateur	0		0		0	
culte (rabbin, Consistoire)	4	4,2%	2	1,5%	1	5,0%
employé	8	8,4%	2	1,5%	1	5,0%
étudiant	2	2,1%	0		0	
instituteur, professeur	1	1,1%	2	1,5%	0	
interprète	13	13,7%	0		0	
journalier	0		0		0	
journaliste	0		0		0	
justice (clerc, chaouch)	3	3,2%	0		0	
médecine, pharmacie	0		0		0	
militaire	0		0		0	
négociant	24	25,3%	44	32,4%	9	45,0%
ouvrier	0		0		0	
propriétaire	9	9,5%	7	5,1%	0	
restaurateur	0		1	0,7%	0	
tailleur, teinturier	4	4,2%	2	1,5%	0	
inconnue	42		27		1	
Total	137	100,0%	163	100	21	100%

Une réponse à l'échec des naturalisations des « indigènes israélites » : le décret Crémieux Dès les débuts de la colonisation de l'Algérie, en accord avec les demandes répétées du Consistoire central des israélites de France, le gouvernement de Louis-Philippe tente de soustraire la minorité juive à l'influence des rabbins

algériens jugés « fanatiques » et « illettrés » par leurs pairs français[15]. C'est ainsi que les ordonnances du 28 février 1841 et du 26 septembre 1842 confient la juridiction des Israélites aux tribunaux français. Une autre ordonnance, celle du 9 novembre 1845, organise le culte communautaire sur le mode métropolitain en créant un Consistoire israélite algérien à Alger et deux consistoires provinciaux, à Oran et à Constantine (avec des rabbins métropolitains), parachevant ainsi l'« assimilation » juridique des Juifs algériens.

Avec la publication du sénatus-consulte en 1865, les libéraux et surtout les Juifs de France tablent sur le fait que les Juifs algériens vont entamer massivement des démarches pour accéder à la citoyenneté française, d'autant que les consistoires les exhortent à le faire[16]. Or nous venons de voir qu'il n'en a rien été. Devant cet échec, plusieurs voix s'élèvent, en France comme en Algérie, pour demander l'attribution collective et autoritaire de la citoyenneté aux Juifs algériens. Ainsi les conseils généraux des trois provinces d'Algérie se prononcent-ils chaque année de 1865 à 1869 en faveur de la publication d'un tel décret[17]. Pour autant il ne faudrait pas croire qu'il y ait unanimité sur la réforme. À la commission de l'Algérie au Sénat, créée par un décret du 7 mai 1869, le premier président de la cour d'Alger Pierrey s'oppose au projet d'accorder la citoyenneté en bloc, mais propose, afin de faciliter les naturalisations individuelles, que les Juifs d'Algérie soient soumis à l'avenir au Code civil[18]. Une telle idée rompt avec la logique du sénatus-consulte, lequel exclut la citoyenneté au nom d'un statut personnel distinct. Elle fait donc long feu, malgré le consensus dont elle bénéficie dans la commission. Mais elle témoigne déjà de l'hostilité, voire de la crainte que suscite, chez les hommes de pouvoir en poste en Algérie, l'extension des droits électoraux en faveur des « indigènes israélites »[19].

Reprenant un projet préparé dans les dernières années du Second Empire, Adolphe Crémieux, avocat et ancien ministre de la Seconde République mais également président de l'Alliance israélite universelle, promulgue, en tant que ministre de la Justice du gouvernement de la Défense nationale, le décret qui porte aujourd'hui son nom, en octobre 1870. Le texte déclare donc citoyens français « les israélites indigènes » des départements de l'Algérie et les soumet juridiquement au Code civil. L'importance du décret réside dans le caractère massif et obligatoire du changement de statut.

Le décret Crémieux, qui est présenté aujourd'hui comme l'accomplissement de l'œuvre émancipatrice et républicaine française, a pourtant rencontré la résistance des milieux juifs algériens hostiles

à l'abandon du droit mosaïque, et plus particulièrement des rabbins algériens traditionnels face à l'intrusion du judaïsme français[20]. Dans les milieux administratifs ou juridiques de la Troisième République, il demeure une référence paradoxale, plus exactement un contre-modèle, celui d'une naturalisation de masse et non contrôlée. Il est par exemple évoqué par les juristes du ministère de la Justice pendant la Première Guerre mondiale pour disqualifier toute proposition de loi suggérant d'ouvrir la citoyenneté française collectivement aux Algériens, ou à certaines catégories d'entre eux.

Le décret Crémieux suscite aussi l'opposition des militaires et des administrateurs de la Colonie dès sa promulgation ; le commissaire extraordinaire de la Colonie de 1870, Charles du Bouzet, nommé par Crémieux, lui est par exemple très hostile[21]. Sous le gouvernement Thiers, une campagne continue à la Chambre incite le gouvernement à prononcer son abrogation, campagne relayée en Algérie par le nouveau gouverneur général, l'amiral de Gueydon, et par la presse. Le décret est cependant conservé, mais sa portée est limitée par un autre décret promulgué le 7 octobre 1871 sous l'impulsion du ministre de l'Intérieur Félix Lambrecht. Ce décret, aujourd'hui largement oublié, vise à préciser la catégorie de population directement concernée par le décret Crémieux, à savoir les indigènes israélites. Étant donné l'importance de ce décret dans la définition de l'indigène algérien et son usage ambigu ultérieurement, il est utile de citer exactement la teneur de ses prescriptions.

> Art 1er. Provisoirement et jusqu'à ce qu'il ait été statué par l'Assemblée Nationale sur le maintien ou l'abrogation du décret du 24 octobre 1870, seront considérés comme indigènes, et à ce titre, demeureront inscrits sur les listes électorales, s'ils remplissent d'ailleurs les autres conditions de capacité civile, les israélites nés en Algérie avant l'occupation française ou nés, depuis cette époque, de parents établis en Algérie à l'époque où elle s'est produite[22].

Est ainsi défini, en droit, ce qu'est un « indigène israélite » : c'est un israélite (rien n'est dit sur la définition explicite de la catégorie d'israélite, contrairement à ce qui va advenir sous Vichy) qui est né en Algérie avant la conquête ou dont les parents sont nés en Algérie avant la conquête. Cette étrange référence à un droit du sol historique, au temps où l'Algérie n'était pas française, va fonder plus généralement la définition, pour les juristes, de l'indigène, y compris de l'indigène musulman.

On insiste peu sur la portée de ce décret. Première conséquence cependant : les Juifs immigrés du Maroc ou de Tunisie en sont exclus. En ce qui les concerne, la procédure de naturalisation ouverte par le sénatus-

consulte demeure la seule voie possible pour accéder à la citoyenneté française. Par ailleurs, le décret Lambrecht s'est avéré fondamental lors de l'annexion des territoires du M'Zab en 1882. Les Juifs mozabites, ces nouveaux Juifs algériens, bénéficiaient-ils des dispositions du décret Crémieux ? Le gouverneur général Tirman se montre hostile à cette solution et soutient l'idée, dans sa correspondance avec le ministère de la Justice du 11 juin 1884, que les Juifs mozabites ne sont pas nés en Algérie avant la conquête, puisqu'en 1830, le M'Zab ne faisait pas partie de l'Algérie[23] ! De sorte qu'en vertu des principes édictés par le décret de 1871, les Juifs de M'Zab ne peuvent être considérés comme citoyens français, et conservent par conséquent leur statut personnel mosaïque. Cette interprétation, agréée par le ministère de la Justice, est dès lors reprise, à quelques exceptions près, par la doctrine juridique, qu'elle soit algérienne ou métropolitaine. Les Juifs du M'Zab sont demeurés exclus de la citoyenneté française jusqu'à l'indépendance, ce qui n'a pas été sans poser à nouveau de sérieux problèmes, en 1962, lorsqu'il a fallu décider s'ils étaient Français ou Algériens[24].

C'est également en s'appuyant sur une application littérale du décret Lambrecht que des maires élus sur des programmes « anti-juifs » ont cherché à radier les Juifs des listes électorales de leurs communes, à la fin du XIXe siècle ou dans les années 1930 comme à Sidi-Bel-Abbès[25], à défaut de pouvoir directement abroger le décret Crémieux. En effet, dans ces communes, les services municipaux ont exigé des électeurs juifs qu'ils apportent la preuve de leur naissance, ou de celles de leurs ascendants, en Algérie avant 1830. Tout défaut de preuve équivaut alors à une tentative de fraude et entraîne la radiation. Il va sans dire que la plupart du temps, et *à fortiori* à la fin des années 1930, une telle preuve est impossible à apporter puisque l'Algérie était dépourvue d'état civil au moment de la conquête et que les actes de notoriété, plus ou moins acceptés, deviennent difficiles à établir à partir des années 1880.

Les Juifs marocains et tunisiens entre droit du sol et naturalisation À partir du décret Lambrecht, la question des naturalisations juives concernent donc au premier chef les immigrés tunisiens et marocains, et dans une proportion beaucoup plus faible les mozabites (tableau 2). Rappelons, avant d'aller plus loin dans l'étude de ces naturalisations, que la question du statut des immigrés du Maroc et de Tunisie se pose de façon accrue à partir des années 1880, et après la grande loi sur la nationalité de 1889. En effet, les Marocains et les Tunisiens, qu'ils soient juifs ou musulmans, sont des étrangers, au contraire des

« indigènes ». Leur statut de protégé français (1881 pour les Tunisiens, 1912 pour les Marocains) n'y change rien : ils conservent leur nationalité tunisienne ou marocaine et sont donc, en droit, semblables aux étrangers européens. Or la présence de ces derniers, de plus en plus nombreux sur le sol algérien[26], conduit les autorités coloniales en Algérie à s'inquiéter de cette population étrangère, de nationalité essentiellement espagnole et italienne, susceptible d'exacerber les appétits impérialistes des autres puissances européennes.

Le problème est que depuis le Code Napoléon, le droit du sol a été supprimé au profit du droit du sang : la naissance sur le sol de la France (et *a fortiori* de l'Algérie) n'entraînait plus l'accès à la nationalité française. Dès 1884, le gouverneur général Tirman envoie donc au gouvernement un projet de loi élaboré par l'École de droit d'Alger visant à accorder la nationalité française aux enfants d'étrangers nés sur le sol algérien[27]. Si le projet n'est pas retenu, l'idée n'est pas rejetée pour autant dans les sphères gouvernementales. Lorsqu'est discutée et votée la grande loi sur la nationalité de 1889 qui réintroduit le droit du sol dans le droit français, l'Algérie est incluse dans le bénéfice de la loi : l'enfant d'étranger né en Algérie devient français (et citoyen) s'il réside encore en Algérie à sa majorité. Grâce à la loi de 1889, la minorité européenne se trouve intégrée dans le groupe des citoyens français dès la seconde génération. « L'algérianisation » de la population européenne est en cours, d'autant qu'à partir de 1896, le nombre des Européens nés en Algérie est devenu supérieur à celui des immigrés.

Qu'en est-il des immigrés issus des pays musulmans du Maghreb, et au premier chef du Maroc et de Tunisie ? Le recensement de 1886 a en effet dénombré 4 893 Tunisiens et 17 445 Marocains résidant en Algérie[28]. La loi de 1889 leur est-elle applicable ? La Cour de cassation, par plusieurs arrêts du 22 avril 1896, la plupart concernant des Juifs nés en Algérie de parents tunisiens ou marocains[29], juge qu'aucun texte ne justifie une exception à son application en faveur des étrangers des pays musulmans. En effet, le texte de la loi, rédigé en France suivant des problématiques métropolitaines, ne précise pas la religion ou l'origine nationale des bénéficiaires et ne peut, en conséquence, autoriser l'exclusion des immigrés des pays musulmans. Cependant, l'administration coloniale n'a appliqué le texte aux étrangers des pays musulmans qu'avec la plus grande répugnance, au motif qu'elle ne peut accorder aux Marocains ou aux Tunisiens des droits qui demeurent fermés aux indigènes algériens, qu'elle considère alors comme plus « proches » culturellement des Français. La multiplication des arrêts de la Cour de

cassation, uniformes quant à leur interprétation de l'application du droit du sol aux Marocains et Tunisiens, confirme également, *a contrario*, les résistances administratives.

L'analyse de la base de données des naturalisés marocains et tunisiens, reconstituée à partir du *Bulletin Officiel du gouvernement général de l'Algérie*, tend à confirmer qu'effectivement, quasiment aucun des Marocains ou Tunisiens naturalisés n'a été en mesure de réclamer le bénéfice de la loi de 1889. En effet, parmi ceux qui sont nés en Algérie, on ne retrouve que trois cas, des Marocains, naturalisés et majeurs après 1889 (puisque l'attribution de la nationalité n'avait lieu qu'à la majorité) sur plus de 916 naturalisations recensées d'étrangers issus de pays africains. Sur ces trois cas, aucune donnée précise ne vient éclairer cette « anomalie ». Cependant plusieurs éléments pourraient être avancés pour l'expliquer : soit ils n'étaient momentanément plus résidents en Algérie à leur majorité, soit ils avaient renoncé dans un premier temps, à leur majorité, au bénéfice de la loi. On ne peut exclure une dernière hypothèse, celle de l'erreur manifeste ou volontaire de l'administration coloniale qui instruit les dossiers de naturalisations pour des étrangers déjà citoyens français en vertu de la loi.

Quoi qu'il en soit, qui sont les Juifs marocains et tunisiens naturalisés après 1870 ? Tout d'abord, notons que les Juifs constituent la grande majorité des naturalisations marocaines et tunisiennes, respectivement 87 % et 68 % (Tableaux 1 et 2). Tout en restant assez minoritaires par rapport à l'effectif total des Marocains et des Tunisiens résidant en Algérie, le nombre de naturalisations n'en est pas pour autant négligeable : 580 Juifs marocains et 156 Juifs tunisiens ont obtenu une naturalisation entre 1865 et 1919. Si les flux de naturalisations sont continus pendant toute la période, on observe néanmoins un pic dans les années 1891-1895 (respectivement 115 Marocains et 36 Tunisiens naturalisés), alors même que les effectifs totaux d'immigrés marocains et tunisiens stagnent, voire régressent[30]. Peut-être peut-on y voir un effet de la loi de 1889 qui, en accordant la nationalité française aux enfants nés en Algérie, incite les autres membres de la famille, plus âgés ou nés au Maroc et en Tunisie, à suivre la voie de la francisation.

De façon plus générale, ainsi qu'on l'avait déjà remarqué pour les premières naturalisations de Juifs « indigènes », la naturalisation ne renvoie pas en effet à une démarche individuelle, mais bien la plupart du temps à une logique familiale. Non seulement les épouses se joignent aux demandes de leurs maris, conformément au souhait, sur ce point, de l'administration française qui préfère une unité de juridiction civile au

sein des couples, mais bien souvent frères et parents font des démarches conjointes. On peut en avoir une première intuition à la lecture de la liste des noms de naturalisés, les mêmes noms originaires des mêmes villes se retrouvent souvent mentionnés à proximité les uns des autres.

La lecture des dossiers de naturalisation tend à confirmer cette première impression. Ainsi par exemple, dans le dossier de naturalisation de Josué Hassan, Juif marocain né le 20 janvier 1861 à Mascara dans une famille originaire de Tétouan et naturalisé par décret le 26 janvier 1891, le procès-verbal d'enquête dressé par la mairie de Mascara fait état de sa situation familiale :

> M. Hassan Josué a son père (naturalisé Français) négociant à Mascara, un frère cadet (naturalisé Français), employé à Mascara, une sœur cadette, célibataire, sans profession, domicilié à Mascara, plus à Saïda, Laetitia Hassan, sa belle-mère et tante, sans profession ; Isaac Nahon, son beau-frère et cousin (naturalisé Français), négociant, membre du Conseil municipal de Saïda. Au Maroc : à Tétuan, Josué Hassan, son cousin germain, propriétaire, consul d'Espagne, du Portugal et d'Italie, marié avec enfants : à Tanger, Abraham Tolédano, son oncle maternel, négociant marié avec enfants[31].

Dans leur évaluation de la candidature de Josué Hassan, les différents services consultés (mairie de Mascara, préfecture d'Oran, service des Affaires indigènes du Gouvernement général), insistent sur les « attaches » du postulant avec la France (habitant l'Algérie depuis sa naissance, lettre de recommandation du sous-secrétariat d'État des Colonies). La naturalisation antérieure de membres de sa famille plus ou moins proche est dès lors soulignée comme une preuve ultime de sa « loyauté ».

Cette dimension familiale, souvent négligée dans les études sur la naturalisation, conduit à nuancer l'explication classique du faible nombre des naturalisations juives (et musulmanes) par l'attachement au statut personnel religieux et la peur de l'ostracisme. Cette logique impliquerait que seuls les marginaux, les *outsiders* au sein de leur communauté entament une procédure aussi stigmatisante. La preuve est faite ici que la naturalisation met en jeu des logiques collectives et familiales, renforçant d'ailleurs les liens matrimoniaux. La naturalisation n'est pas une procédure anodine. Le postulant doit d'abord avoir été informé des démarches à suivre, et sa démarche sera plus aisée s'il a eu vent d'une expérience positive passée parmi ses connaissances ou son entourage familial. Par ailleurs, dans le dossier il doit décliner son état civil, et surtout sa situation de famille avec un acte de notoriété à l'appui. Impliquant toute la famille, la naturalisation est logiquement facilitée si l'ensemble de la parentèle agit de concert.

Par ailleurs, d'autres informations peuvent être dégagées de l'étude statistique des naturalisations juives en Algérie. En premier lieu, on retrouve l'importance de l'immigration juive tétouanaise qui représente toujours 36 % des naturalisés juifs marocains après 1870. Les autres naturalisés marocains proviennent de l'ensemble du territoire marocain, avec une légère surreprésentation des villes côtières et royales marocaines dotées de communautés juives importantes : Mogador, Marrakech, Tanger et Fez (autour de 5 % chacune). Les naturalisés tunisiens, quant à eux, sont très largement originaires de Tunis (66 %).

De même, est confirmée l'implantation urbaine et différenciée des populations marocaine et tunisienne en Algérie. Les Marocains se concentrent quasi exclusivement en Oranie (512 sur une population de 579, soit 88 %), 6 % demeurant dans le département d'Alger, 4 % dans celui de Constantine, le reste dans les Territoires du Sud). Les Tunisiens, en toute logique, ont surtout investi le Constantinois proche (59 %), suivi des départements d'Alger (23 %) puis d'Oran (19 %). Dans le département d'Alger, la capitale attire la grande majorité des populations migrantes (72 % des 119 Juifs naturalisés, marocains et tunisiens, installés dans le département). En Oranie, les principales villes d'implantation des Juifs marocains sont Oran (27 % des Marocains naturalisés du département), Mascara (16,6 %), Saint-Denis du Sig (10,3 %), Sidi-Bel-Abbès et Saïda (7 % chacune). Les Tunisiens se retrouvent surtout à Souk-Ahras (35 % des Tunisiens résidant dans le département de Constantine), à Bône (29 %), et dans une bien moindre mesure à Guelma (11 %) et à Constantine (8 %), c'est-à-dire surtout dans des communes situées à la frontière tunisienne. Ces implantations frontalières semblent témoigner de la persistance des liens et des allers et retours entre l'Algérie et le pays d'origine, où bien souvent une partie de la famille demeure encore. Dans le cas de Josué Hassan, cité plus haut, le rapport municipal a pris soin de préciser ses oncles et cousins résidant encore au Maroc.

Cette permanence des relations et des circulations entre l'Algérie d'accueil et le Maroc ou la Tunisie d'origine peut également être déduite de la surreprésentation des métiers de commerce et de négoce dans les occupations des Juifs naturalisés : près de 39 % d'entre eux ont une activité liée au commerce et à la boutique, 21 % étant déclarés plus spécifiquement négociants (tableau 4). La progression, surtout à partir de 1886, de l'artisanat, domaine d'activité traditionnel des Juifs du Maghreb[32], traduit peut-être la sédentarisation sur la terre algérienne.

Tableau 4. Activités des Juifs naturalisés entre 1866 et 1919
Remarque : le pourcentage renvoie à la part de l'activité professionnelle dans l'ensemble des activités connues.

profession	1866-1875	%	1876-1886	%	1886-1895
agent public (police, poste)	1	0,4	2	2,3	0
artisan	6	2,4	4	4,7	30
autre	3	1,2	0		5
barbier, coiffeur	1	0,4	1	1,2	0
bâtiment	0		1	1,2	2
colporteur	13	5,1	2	2,3	0
commerçant	82	32,3	27	31,4	100
comptable	0		0		0
cordonnier	7	2,8	5	5,8	4
cuisinier, restaurateur	0		2	2,3	2
culte (rabbin, Consistoire)	7	2,8	3	3,5	9
employé	11	4,3	5	5,8	19
étudiant	2	0,8	0		0
instituteur, professeur	3	1,2	1	1,2	2
interprète	13	5,1	2	2,3	1
journalier	0		2	2,3	2
journaliste	0		0		2
justice (clerc, chaouch)	3	1,2	2	2,3	3
médecine, pharmacie	0		0		3
militaire	0		2	2,3	1
négociant	78	30,7	18	20,9	35
ouvrier	0		1	1,2	1
propriétaire	17	6,7	0		2
restaurateur	1	0,4	0		4
tailleur, teinturier	6	2,4	6	7,0	1
Inconnue	114		4		17
Total	368		90		245

Notons également la part des militaires. Activité majoritaire des naturalisés indigènes musulmans (27 % sur toute la période, avec des pointes à 47 % dans la première décennie du XXe siècle) et également prépondérante chez les naturalisés musulmans protégés, elle est négligeable avant 1895, mais représente ensuite plus de 15 % des Juifs

%	1896-1906	%	1906-1915	%	Total	%
	2	2,4	0		5	0,7
13,2	6	7,1	9	8,9	55	7,3
2,2	2	2,4	0		10	1,3
	0		0		2	0,3
0,9	0		0		3	0,4
	0		0		15	2,0
43,9	30	35,3	53	52,5	292	38,7
	0		2	2,0	2	0,3
1,8	0		0		16	2,1
0,9	0		0		4	0,5
3,9	2	2,4	2	2,0	23	3,1
8,3	6	7,1	3	3,0	44	5,8
	0		0		2	0,3
0,9	2	2,4	0		8	1,1
0,4	1	1,2	0		17	2,3
0,9	0		0		4	0,5
0,9	0		0		2	0,3
1,3	0		0		8	1,1
1,3	0		0		3	0,4
0,4	14	16,5	15	14,9	32	4,2
15,4	19	22,4	10	9,9	160	21,2
0,4	0		1	1,0	3	0,4
0,9	1	1,2	6	5,9	26	3,4
1,8	0		0		5	0,7
0,4	0		0		13	1,7
	0		2		137	
	85		103		891	

naturalisés. Ces militaires indigènes ou assimilés, qu'ils soient tirailleurs (infanterie) ou spahis (cavalerie), sont, jusqu'en 1913, exclusivement des engagés volontaires, et peuvent espérer, en cas de naturalisation, accéder aux grades de capitaine ou de chef de bataillon[33]. Comment comprendre le changement de 1895 ? Très certainement, cette augmentation est le

signe d'un engagement plus important des Juifs marocains ou tunisiens dans l'armée française. Le mystère n'est cependant pas résolu : pourquoi cet accroissement des engagements volontaires ? Peut-être peut-on y lire un des effets paradoxaux de la loi sur la nationalité de 1889 qui a précisément lié l'extension de la nationalité française avec le droit du sol et l'universalité du service militaire pour tous les citoyens français (la loi est votée de façon concomitante). Après 1889, les dossiers de naturalisation de métropole sont évalués au regard de la contribution éventuelle du postulant à l'effort militaire (par sa personne ou celle de ses fils). Dans l'Empire, la conquête a repris, cette fois-ci orientée précisément vers la Tunisie et le Maroc, puis vers l'Afrique noire. Les forces militaires ressentent à nouveau la nécessité de recruter des intermédiaires, des interprètes aussi bien linguistiques que culturels, rôle qui était précisément dévolu aux Juifs pendant la conquête de l'Algérie. L'histoire des Juifs engagés, algériens, marocains ou tunisiens dans l'armée d'Afrique reste cependant encore à écrire…

La question de la nationalité des Juifs d'Algérie pendant la colonisation française est trop souvent réduite à l'évocation du décret Crémieux de 1870. Or c'est tout d'abord faire peu de cas des nombreuses affaires judiciaires portées par des Juifs, « indigènes » ou étrangers, qui ont durablement façonné la définition et l'extension des droits civiques des populations non européennes, le cas du jeune avocat Léon-Elie Énos, à l'origine de la jurisprudence de 1862 et du sénatus-consulte de 1865, étant de ce point de vue exemplaire.

Plus encore, le décret Crémieux n'a pas clos la controverse sur la citoyenneté des Juifs algériens, non seulement parce que son image émancipatrice colportée par la suite est mise à mal par la résistance des milieux traditionnels juifs algériens, mais également parce que sa portée n'a pas été générale. Limité par le décret Lambrecht de 1871, il laisse de côté de nombreux Juifs exclus : les Marocains, les Tunisiens, et les Mozabites.

L'étude des naturalisations des Juifs d'Algérie permet donc de mesurer à la fois la portée et les limites du décret Crémieux. Elle permet également de dresser un tableau de l'immigration juive marocaine et tunisienne en Algérie, son implantation, ses occupations, sa diversité. Demeure cependant indéterminée la question de la représentativité des naturalisés juifs au regard de la population juive immigrée générale, dans la mesure où l'outil habituellement si précieux du recensement s'avère ici inutile, aucune distinction n'étant faite entre les catégories de Juifs et de musulmans marocains/tunisiens.

NOTES

1. Sur les naturalisations des « indigènes musulmans », je me permets de renvoyer à mon article, « La citoyenneté française au miroir de la colonisation : étude des demandes de naturalisation des «sujets français» en Algérie coloniale », *Genèses*, dossier « Sujets d'Empire », 53, 2003.
2. Valérie Assan, « L'exode des Juifs de Mascara, un épisode de la guerre entre Abd-El-Kader et la France », *Archives Juives, Revue d'histoire des Juifs de France*, 2005/2, p 18.
3. La liste établie par Marc Aboudarham pour le Cercle de généalogie juive donne le chiffre de 402 Juifs « indigènes » naturalisés de 1865 à 1870 en application du sénatus-consulte de 1865 (AIU, CGJ, B 111). S'appuyant à la fois sur le *Bulletin officiel des actes du gouvernement général* et sur le *Bulletin des lois,* Valérie Assan en décompte 410, parmi lesquels 146 « indigènes » (Valérie Assan, *Les Consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »,* thèse préparée à Paris 1 sous la dir. de Catherine Nicault, 2010, p. 641-643).
4. Kamel Kateb, *Européens, « Indigènes » et Juifs en Algérie (1830-1962). Représentations et réalités des populations*, Paris, PUF/INED, 2001, p. 30 (chiffres reconstitués à partir de l'*Annuaire statistique de l'Algérie,* 1932).
5. Élie Léon Enos (1833-1885) fut le premier Juif « indigène » inscrit au Barreau d'Alger [ndlr].
6. Archives nationales de France (ci-après AF-AN), BB 30/1741, Rapport de l'Inspecteur général adjoint des services judiciaires au Garde des Sceaux en date du 8 juillet 1946 au sujet de la législation sur la nationalité en Algérie, Tunisie et Maroc.
7. Robert Estoublon, *Bulletin judiciaire de l'Algérie. Jurisprudence algérienne de 1830 à 1876*, Alger, Adolphe Jourdan éditeur, 1890 (année 1862, p. 12).
8. Laure Blévis, « Une université française en terre coloniale. Naissance et reconversion de la Faculté de droit d'Alger (1879-1962) », *Politix*, dossier « La colonie rapatriée », n° 76, 2006.
9. Charles-Robert Ageron, « L'évolution politique de l'Algérie sous le second Empire », dans *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, PUF, 1972, p. 70.
10. Kamel Kateb, op. cit., p. 120 (à partir de l'Annuaire statistique de l'Algérie année 1932, déc. 1933).
11. De ce point de vue la population semble assez proche de celle étudiée par Valérie Assan, *op. cit*., à Mascara.
12. Alain Messaoudi, « Renseigner, enseigner. Les interprètes militaires et la constitution d'un premier corpus savant « algérien » (1830-1870) », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 41, 2010/2.
13. Voir cependant Jacques Taïeb, « Les Juifs d'Algérie (1830-1962) : démographie et société », *Archives juives. Revue d'histoire des Juifs de France,* 29/2, 1996, pp. 100-112 ; *id.,* « Combien y avait-il de Juifs en Algérie (1830-1962) ? », *Revue des études juives,* 156 (3-4), juil. – déc. 1997, pp. 463-367 [ndlr].
14. 22 % des Juifs naturalisés entre 1865 et 1870 n'ont aucune activité professionnelle mentionnée dans les bulletins.
15. Pierre Birnbaum, *Sur la corde raide. Parcours juifs entre exil et citoyenneté*, Paris, Flammarion, 2002, p. 117. Sur ce point et les suivants, voir également David

Nadjari, « L'émancipation à "marche forcée" : les Juifs d'Algérie et le décret Crémieux », *Revue Labyrinthe*, 28, 2007-3 ; Valérie Assan, *Les Consistoires israélites d'Algérie au XIX*e *siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »,* Paris, Armand Colin, 2012 ; Simon Schwarzfuchs, *Les Juifs d'Algérie et la France (1830-1855),* Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1981 ; Michael Robert Shurkin, *French Nation Building, Liberalism and the Jews of Alsace and Algeria, 1815-1870,* Ph. D. Yale University, 2000.

16. Michel Abitbol, « La citoyenneté imposée : du décret Crémieux à la guerre d'Algérie », in Pierre Birnbaum (dir.), *Histoire politique des Juifs de France*, Paris, Éditions de la FNSP, 1990, p. 198.
17. Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, PUF, 1968, p. 14.
18. Archives du ministère de la Justice (ci-après FR-AMJ), C 5827. Séance du 10 janvier 1870.
19. FR-AMJ, C 5827. Dans la commission, cela a été dénoncé explicitement par l'avocat général de Cléry qui met en garde contre une mesure qui donnerait à la population israélite un pouvoir important dans la mesure où ses membres formeraient le cinquième des électeurs, voire le tiers dans certaines régions (comme Oran).
20. D. Nadjari, *op. cit*., p. 86.
21. Cet aspect apparaît très nettement dans l'entretien qu'il a eu avec la commission d'enquête parlementaire sur les actes du gouvernement de la Défense nationale le 24 juillet 1873 (Carton C/2901 Archives Nationales). Il publie en 1871 une pétition à l'Assemblée nationale en vue du retrait du décret Crémieux.
22. Journal Officiel de la République Française (*JO*), 3e année, lundi 9 octobre 1871.
23. FR-AMJ, Carton 54 111, Documentation, Bureau de la Nationalité. Émile Larcher, professeur à l'École de droit d'Alger, contesta cette interprétation du décret Lambrecht dans son *Traité élémentaire de Législation Algérienne*, Paris-Alger, Éd. Arthur Rousseau 1911 (1re édition : 1903).
24. Todd Shepard, *1962. Comment l'indépendance algérienne a transformé la France*, Paris, Payot, 2008 [1re édition 2006].
25. Laure Blévis, « Une citoyenneté française contestée. Réflexion à partir d'un incident antisémite en 1938 », in *La justice en Algérie 1830-1962*, Association française pour l'histoire de la justice, Paris, La Documentation Française, 2005.
26. Les résultats du recensement de l'Algérie de 1886 dénombrent 219 071 Français d'origine ou naturalisés pour 203 154 Européens étrangers.
27. Jean-Claude Vatin, « Exotisme et rationalité : à l'origine de l'enseignement du droit en Algérie (1879-1909) », in J.-C. Vatin (dir.), *Connaissances du Maghreb*, Paris, CNRS, 1984 ; Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset, 2002, p. 231. Pour l'ensemble du dossier, voir Centre des archives nationales d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, F80/2043.
28. Kamel Kateb, *Européens, «Indigènes» et Juifs en Algérie…*, *op. cit.*, p. 173 (à partir de Statistique générale de l'Algérie, 1926).
29. Cour de cassation, chambre civile, arrêt du 22 avril 1896, *Revue Algérienne de Législation et de Jurisprudence* (*RA*), 1896, 2e partie, pp. 203 et suivantes. Voir aussi Cass. civ 22/3/1905 – RA 1906-2-204 ; Cass Civ 22/3/1903, RA, 1906-2-11 ; Cass Cri 4 mai 1922. *RA*, 1927-2-166. *Cf*. enfin dans Archives nationales (ci-après

AN), BB30/1741, le rapport de l'Inspecteur général adjoint des services judiciaires au Garde des Sceaux, le 8 juillet 1946.

30. 14 600 Marocains et 2 300 Tunisiens sont recensés en Algérie, selon K. Kateb, *op. cit*., p. 173.

31. FR-AN, dossier de naturalisation de Josué Hassan, 11522X90 (BB11/2499).

32. Maurice Eisenbeth, *Les Juifs de l'Afrique du Nord. Démographie et onomastique.* Alger, 1936, rééd. Cercle de généalogie juive, Paris, 2000

33. Gilbert Meynier, *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XX[e] siècle*, Genève, Droz, 1981, p. 86.



Le sionisme en Algérie (1898 - 1962) : une option marginale

Haïm Saadoun

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 68 à 88
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0068

Le sionisme en Algérie (1898-1962) : une option marginale

HAÏM SAADOUN



Les Cahiers du Bétar,
publication de la jeunesse sioniste-révisionniste d'Algérie.
Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

Étudier le sionisme dans l'Algérie coloniale offre le moyen de comprendre à la fois les forces qui ont permis le développement du sionisme politique, résultat autant qu'expression des processus de modernisation à l'œuvre dans le judaïsme, et celles qui l'ont retardée. On aurait pu s'attendre à l'existence d'une forte activité sioniste dans les communautés algériennes en proie à un processus de modernisation très poussé et où il existait une élite cultivée. De plus, la population y a souffert de l'antisémitisme des colons français au moment même où, à la fin des années 1890, le mouvement sioniste émergeait, en général et en France en particulier. Les tensions intercommunautaires, d'ordre de plus en plus national, entre les principaux groupes de la société – colons européens, communauté juive et population arabe – étaient nombreuses et allèrent en s'accentuant. Quant à l'attitude du régime français envers le mouvement sioniste, elle était conciliante. Or, malgré ces conditions *a priori* favorables, le sionisme est resté un mouvement marginal au sein de la société juive algérienne en comparaison avec les autres pays d'Afrique du Nord.

Dire cependant qu'il n'y eut pas d'activité sioniste serait inexact. L'objectif de cet article sera donc de faire le point sur l'activité sioniste en Algérie dans le contexte social, culturel et politique propre aux Juifs de ce pays.

Le sionisme en Algérie avant 1940 Selon les sources officielles sionistes, les Juifs d'Algérie ont été représentés au premier congrès sioniste, réuni à Bâle en 1897 par le journaliste parisien et ami de Bernard-Lazare Jacques Bahar, et non par le Juif algérien Eugène Valenstein, plus probablement Valensin, venu d'Algérie faire ses études de médecine à Montpellier et représentant, lui, un cercle sioniste de sa ville d'adoption l'Avenir d'Israël[1]. Ce dernier cependant est devenu délégué du Comité d'action sioniste pour l'Afrique du Nord en 1900, après que Jacques Bahar, chargé alors de la propagande en Afrique du Nord et auteur d'une proclamation aux populations juives d'Afrique du Nord[2], se soit retiré de la vie sioniste. Mais c'est M. Attali, originaire de Constantine, présent lui-aussi au premier congrès sioniste, qui y a exposé la situation des Juifs en Algérie face à l'antisémitisme français[3]. Peu après le congrès, une association de la jeunesse juive de Constantine s'adresse à Theodor Herzl, l'assurant que :

> [...] cette idée répandue [le sionisme] parmi les membres de notre communauté, qui souffrent de persécutions antisémites comme leurs frères de Russie et de Roumanie, a reçu l'adhésion complète et chaleureuse de tous les Juifs de Constantine qui la considèrent comme la meilleure solution pour résoudre le problème juif. Au nom de nos coreligionnaires, nous exprimons notre total accord avec les décisions prises par le congrès et promettons notre totale adhésion[4].

Il n'est sans doute pas fortuit que cette lettre ait été envoyée de Constantine, qui abritait une des communautés les plus traditionalistes d'Algérie. Cette initiative reste néanmoins sans suite. De même M. Attali ne prend part ensuite à aucune activité sioniste. Ainsi peut-on estimer qu'il n'existe, jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, aucune activité sioniste réelle en Algérie.

Ce n'est qu'après la déclaration Balfour (novembre 1917), que des organisations sionistes se mettent en place à Tlemcen, Médéa, Mostaganem et Philippeville. En 1920, une association se forme à Alger intitulée l'« Union sioniste algérienne ». Dans un rapport à l'Organisation sioniste mondiale (OSM), l'un de ses dirigeants, Lucien Smadja, explique que les membres de l'association – plus de 250, inactifs pour la plupart – sont principalement issus des couches défavorisées de la population : « les personnes riches et influentes parmi les Juifs d'Algérie s'opposent au sionisme et nous ne comptons pas jusqu'à présent sur leur concours[5] ». Elles considèrent qu'« étant avant tout françaises, elles n'ont pas à s'intéresser à la question du sionisme et qu'elles sont bien ici[6] ». Smadja prie par ailleurs les instances de l'OSM de lui écrire et de lui envoyer du matériel de propagande en français, l'hébreu et l'anglais

n’étant pas compris sur place. Ce genre de demande est fréquente chez les militants d’Afrique du Nord, qui se plaignent régulièrement de ne pas être entendus, soit que l’OSM n’attache pas d’importance à ce bassin de recrutement possible, soit qu’elle ne dispose pas des outils de propagande en français demandés. De ces premiers contacts, il ressort en tout cas que la faiblesse de l’action sioniste en Algérie est évidemment due en grande partie à la nationalité française des Juifs d’Algérie. Quant à la difficulté rencontrée par les cadres sionistes à mobiliser les couches aisées de la population, ce n’est pas un cas singulier : il en va de même dans les autres pays d’Afrique du Nord.

On peut considérer toutefois que faire des dons pécuniaires aux Fonds nationaux pour l’achat des terres, la colonisation et l’immigration en Palestine, Keren Kayémeth Lesisrael (KKL) et Keren Hayesod (KH), est une autre façon de témoigner de son intérêt pour le sionisme. Le compte-rendu du congrès de 1925 consacre un passage à l’action sioniste en Algérie entre 1923 et 1925, et au bilan de la collecte entreprise pour le Keren Hayesod et le département du travail sioniste de l’OSM. Trois émissaires – le Dr Leo Sussmann, Me Fernand Corcos et le Dr Josué Buchmil[7] – mettent en place en Algérie la collecte pour le KH, mais les résultats faiblissent dès que l’émissaire n’est plus sur place. Selon ce rapport, 72 423,25 francs ont ainsi été récoltés en deux ans, 34 209 francs (la moitié) à Oran, 22 000 à Alger, 7 296 à Tlemcen et des sommes moindres à Blida, Médéa et Boghari. Le Dr Sussmann rapporte que ses partenaires locaux pour la collecte n’acceptèrent d’envoyer l’argent à Londres qu’après l’intervention du grand rabbin de France[8]. Dans un rapport du 25 juin 1924, le Dr Josué Buchmil résume de manière saisissante ses impressions sur sa mission, entre le 17 décembre 1923 et le 6 mai 1924, en constatant que « d’une manière générale, les Juifs d’Algérie ne comprennent pas le problème de la résurrection juive nationale en Palestine[9] ». Lui et Me Fernand Corcos s’étendent sur les résistances rencontrées, notamment auprès des responsables consistoriaux qui rechignent à cautionner leur action. Josué Buchmil rapporte ainsi le refus du président du consistoire d’Alger de présider le comité du Keren Hayessod, au contraire de son vice-président qui accepte la charge[10]. Il est vrai qu’au moment où Buchmil arrive en Algérie, s’y trouvent déjà deux délégués de Jérusalem, qui collectent des fonds pour les hôpitaux et gênent l’action du KH. C’est une raison supplémentaire d’insuccès relatif.

Les quêtes des Fonds nationaux ont néanmoins une influence positive sur le militantisme sioniste local. Le responsable de la collecte

peut, par exemple, se parer du titre de « Président du Keren Hayessod à… » et l'inscrire sur du papier à en-tête. Qui plus est, quand arrive un délégué, il réunit un groupe qui devient un noyau sioniste, porté à s'impliquer de plus en plus. De fait, des comités du KH sont fondés en Algérie lors de la visite du Dr Zussman en 1923, notamment à Alger et à Constantine[11]. Leur composition permet de conclure qu'il est désormais possible d'intéresser à l'action du Keren Hayesod des personnes occupant des positions sociales et professionnelles diverses. Une partie d'entre elles assument d'ailleurs des responsabilités dans les institutions juives, signe d'une part de leur intérêt pour la cause juive, d'autre part du petit nombre de notables prêts à remplir un rôle au sein de la communauté.

Fanny Weill, envoyée sur place prêcher la bonne parole par les sionistes de France , décrit ainsi sa visite à Bône :

> Nous avions un représentant dans la ville. 300 francs étaient péniblement ramassés chaque année. Accueil chaleureux. J'ai organisé un comité permanent composée de membres influents de la communauté et un comité de jeunes qui œuvrerait concrètement en faveur du *Keren Kayemeth*. J'ai prononcé deux conférences. Lors de la seconde, dans cette communauté de 400 familles, 600 personnes étaient présentes, aucune personne en bonne santé n'a manqué à l'appel. Dans cette ville, très pauvre, mon voyage a permis de récolter 16 850 francs[12].

Elle évoque aussi sa conférence un samedi soir à la synagogue d'Alger, pleine à craquer : « on n'avait jamais vu, me dit-on, un conférencier faisant venir autant de monde[13] ». Mais, si la présence même des émissaires dans les différentes villes et la programmation de conférences sur le sionisme et Eretz Israël sont importantes en elles-mêmes, elles n'ont pas entraîné la création de nouvelles associations sionistes. Pour les Juifs d'Algérie, donner aux Fonds représente plus ou moins un acte de charité envers leurs coreligionnaires d'Eretz Israël et, par conséquent, n'entraîne de leur part aucun engagement dans une association sioniste.

L'absence d'une presse sioniste est un autre facteur (et indicateur) de la faiblesse du sionisme à cette période[14]. De temps à autre, les journaux juifs évoquent l'activité sioniste, comme, par exemple, le journal *La Voix d'Israël* qui, en mai 1923, consacre la presque totalité de son numéro 63 à soutenir le Keren Hayesod. L'article, d'ordre général, demande aux lecteurs de contribuer au Fonds pour aider à consolider le foyer national juif en Palestine. Si des informations sont fournies sur les événements de l'année en Palestine, le terme « sionisme » n'y apparaît pas, au contraire d'« Eretz Israël ». Cette publication fait donc plutôt ressortir le faible traitement reçu par ce sujet dans la presse.

Une branche du Betar, l'organisation de la jeunesse sioniste révisionniste, disciple de Zeev Jabotinsky, est pourtant créée en Algérie en 1936 par Josué Cohen-Aloro, Juif originaire de Sfax en Tunisie qui avait immigré avec sa famille en Algérie. Dans le cadre de ses activités en Afrique du Nord, l'organisation mondiale du Betar lui demande d'aider à la création d'une branche en Algérie. Cette origine tunisienne n'est pas très surprenante, le Bétar étant bien implanté à l'époque en Tunisie, mais, en Algérie, les débuts sont difficiles. Il n'est pas aisé d'introduire dans la colonie l'idéologie du sionisme en général et celle du Betar en particulier. Un petit club de volontaires se monte néanmoins autour de Cohen-Aloro, mais le véritable tournant se produit en 1937, lorsque le professeur Robert Brunschvig[15] accepte de présider le comité d'honneur du mouvement en Algérie avec d'autres personnalités. « À partir de là, selon Cohen-Aloro, toutes les actions sionistes et sociales parmi la masse des Juifs [...] ont été organisées uniquement par le Betar[16] ». Le mouvement se développe et organise un camp d'été auquel participent une centaine de jeunes. Avant le déclenchement de la guerre, le mouvement eut également le temps de créer une ferme-école à Bou Zaria (ou la Bouzaréa) dans la propriété de Me Attoun.

Résumons : avant la Seconde Guerre mondiale, le sionisme était marginal dans la société juive d'Algérie : pas d'association vraiment active, pas de presse spécialisée et des dons d'un faible montant aux Fonds nationaux. Aucune personnalité assumant le leadership de l'action sioniste en Algérie ne se dégage. Cette faiblesse frappe d'autant plus que l'activité sioniste était grande en Tunisie et au Maroc. Comment l'expliquer ? La conclusion qui s'impose est que les relations entre le groupe dominant et les Juifs – le lien civique avec les « Européens », l'antisémitisme de beaucoup de ces derniers – n'étaient pas faits pour encourager la jeunesse juive à s'investir dans le sionisme, pas plus que les relations avec les musulmans majoritaires, même si l'Algérie est l'un des rares pays musulmans où les colons comme les Arabes se sont attaqués alors aux Juifs (songeons au pogrom de Constantine en août 1934), sans que l'on puisse établir un rapport évident avec le conflit judéo-arabe en Palestine. Nous n'avons pas de trace du reste de réactions marquantes de la communauté face aux coups qui lui étaient portés, signe qu'il n'y a semble-t-il pas eu, au sein de la communauté juive, de forces capables de faire apparaître le sionisme comme une alternative, une autre façon d'exister en tant que Juif.

De 1940 à 1962 La communauté juive d'Algérie fut la plus touchée en Afrique du Nord par la politique antisémite du gouvernement de Vichy. Celle-ci stoppa net le processus de modernisation des

Juifs d'Algérie et leur assimilation à la culture française. Cette législation, et d'abord l'abrogation du Décret Crémieux le 7 octobre 1940, renvoya dans une grande mesure les Juifs d'Algérie cent ans en arrière, à la période d'avant la conquête. Toutes les couches de la communauté juive furent touchées et particulièrement la jeunesse.

Il semble logique que cette situation ait engendré alors un développement du sionisme, encouragé par la déception ressentie envers la France en tant que puissance protectrice et envers sa culture. Effectivement, on constate un changement dans le rapport du judaïsme algérien au sionisme après la guerre. Aux persécutions des années 1940-1942, il faut ajouter les contacts noués entre les soldats juifs ayant combattu dans les rangs alliés et l'influence des émissaires venus d'Eretz Israël après la guerre. Aussi faut-il distinguer plusieurs périodes.

Les heures sombres de Vichy et la Libération (1940-1944)

La période de Vichy d'octobre 1940 à la fin de l'année 1942 ne fut pas propice à une activité sioniste, d'abord parce que le régime français limita fortement celle-ci dans toute l'Afrique du Nord, ensuite parce que la communauté avait déjà fort à faire pour tenir bon face à la persécution. Enfin, il n'y avait pas de tradition d'action sioniste ancrée dans la société qui aurait pu remplir le vide créé par la politique antisémite de Vichy. Mais on ne peut pas non plus ignorer le fait primordial que, dans cette période, les Juifs d'Algérie se sont vus redéfinis comme des Juifs et non plus comme des Français. En d'autres termes, l'identité nationale-religieuse des Juifs fut mise en exergue. La période de Vichy fut donc un moment propice au développement d'une activité juive par des Juifs pour la communauté juive. Ainsi, par exemple, le professeur Robert Brunschvig, militant sioniste révisionniste connu, fit-il un don au système éducatif alternatif mis en place par les Juifs pour leurs enfants écartés de l'école et du lycée français par le *numerus* clausus[17]. Cependant si l'historiographie a bien noté que le mouvement de résistance algérois dit « du 8 novembre 1942 » regroupait nombre de jeunes Juifs dans ses rangs, l'objectif de l'organisation n'a aucun rapport avec le sionisme à cette époque – c'est un peu moins vrai après[18].

Quant au Betar déjà présent dans les années trente, il fut contraint de changer ses modes de fonctionnement. Profitant de la tolérance initiale du régime pour les mouvements de jeunesse et le scoutisme en particulier, « le Betar a présenté, explique Cohen-Aloro, de nouveaux statuts à la police d'Alger au nom de la Fédération des scouts juifs d'Alger – Betar. La cravate noire du Betar a été remplacée par une cravate de

scouts bleu et blanche. Et la casquette par un béret[19]. » Le mouvement peut se développer dans un premier temps et même créer une nouvelle branche à Alger, avant d'être très rapidement interdit. Cohen-Aloro trouva néanmoins le moyen de tourner la mesure :

> Après de nombreux efforts, nous avons réussi à créer en 1942 une école agricole au Fondouk aux alentours d'Alger car les étudiants juifs ont été chassés des lycées et des universités […] En se faisant passer pour un mouvement culturel, nous avons réussi à monter la pièce *Esther et Assuérus* avec la participation de 30 jeunes […] toutes les représentations ont eu lieu dans des salles pleines, d'abord dans la grande salle de l'ORT et après dans le grand cinéma d'Alger et un an plus tard dans les salles du Gouverneur général et, enfin, à l'Opéra. Après chaque représentation, était présenté le drapeau hébreu et l'hymne de la *Tikvah* était chanté par le public[20].

Mais ce type d'activité resta le seul possible, semble-t-il.

Pourquoi ne note-t-on aucune activité sioniste concrète dans la période qui suit immédiatement le débarquement de novembre 1942 et la libération de l'Algérie par les Alliés ? L'une des explications tient à la volonté des Juifs de reconstruire leur existence, mise à mal sous Vichy. On trouve des traces claires de cet état d'esprit dans les propos tenus par les représentants algériens à la conférence d'urgence du Congrès juif mondial à Atlantic City en novembre 1944. Quatre représentants d'Algérie, appartenant à différentes communautés –sur six représentants nord-africains – y participent. Aucun n'utilise le terme de « sionisme ». Tout au plus les deux délégués d'Oran sont-ils prêts à souscrire à la nécessité de fonder une patrie pour les Juifs en terre d'Israël pour ceux qui le souhaiteraient. Alfred Guigui, l'un d'entre eux, fait ainsi l'éloge de la France, proclamant que le régime de Vichy était nul et non avenu. Il soutient la décision du Congrès de soutenir la cause de la Palestine juive, précisant toutefois :

> [...] elle permet aux Juifs apatrides ou à ceux qui le souhaiteront de trouver un refuge et une patrie ; et, d'autre part, elle respecte les droits des Juifs qui sont citoyens lesquels s'y sont sincèrement intégrés et ont l'intention de continuer à y vivre librement et avec les mêmes droits que l'ensemble de citoyens d'autres religions. Et cependant, j'aime mon pays, j'y suis attaché et me vois comme un de ses enfants, au sens plein du terme[21].

Ainsi le délégué d'Oran admet-il l'existence d'une solution sioniste (même s'il n'emploie pas le terme) mais ne la considère pas comme pertinente pour les Juifs d'Algérie. Le grand rabbin Maurice Eisenbeth, qui représente les Juifs d'Alger, reste lui aussi fidèle à la France et à ses valeurs d'avant la guerre. « Être juif, tel que nous l'avons défini, conclut-il, signifie être convaincu que la France redeviendra ce que nous souhaitons qu'elle soit[22] ». Il ajoute toutefois :

[...] être juif veut dire conserver, même dans les moments de plus profonde douleur et détresse, la fierté d'être juif et le courage de combattre, même si ce combat ne mène en fin de compte qu'à la sanctification du nom divin [c'est-à-dire à la mort] .

Le Grand Rabbin n'a jamais considéré qu'il y avait contradiction entre le fait d'être français et celui d'être juif, mais il laisse peut-être transparaître dans cette déclaration un certain sentiment national juif. Le représentant de Constantine prône, lui d'un côté la lutte contre l'antisémitisme et, de l'autre, la poursuite de l'amélioration de la situation des Juifs d'Algérie, grâce à l'extension par exemple du décret Crémieux aux Juifs du Mzab.

On peut donc résumer la position des quatre représentants algériens comme la volonté de réhabiliter la vie juive dans l'Algérie française dans la continuité des processus mis en place par le pouvoir colonial avant Vichy et d'approfondir leur ancrage dans ce pays. Ces quatre délégués représentent-ils la totalité des Juifs d'Algérie ? Il nous semble que non. Reste que la voix des Juifs d'Algérie se fait entendre là publiquement pour la première fois au sein du monde juif, et que leur contribution au sionisme apparaît comme quasi-nulle encore à cette époque.

Le sionisme et l'immigration illégale depuis l'Algérie (1944-1949)

Les années 1944-1949 furent placées sous le signe d'une activité sioniste intense en direction des Juifs d'Afrique du Nord. En Algérie, elle se concentre sur trois plans : l'activité sioniste générale coordonnée par Benjamin Heller ; l'activité des sionistes révisionnistes et du Betar sous la direction de Robert Brunchvig ; l'action des émissaires du *Yichouv* (la communauté juive en Palestine) pour l'organisation de l'émigration. Mais il existe des interactions évidentes entre ces trois domaines d'action.

Benjamin Heller, arrivé d'Europe en Algérie dans la deuxième moitié des années 1930 semble-t-il, était déjà un militant sioniste avant la guerre mais sans relief particulier. Après la guerre, il est la cheville ouvrière du sionisme en Algérie : il réorganise, en tant que secrétaire, la Fédération sioniste d'Algérie sous la présidence de Lucien Smadja. Outre ses tentatives pour rassembler toutes les associations existantes au sein de la Fédération, il aide à l'organisation de l'*alyah*. D'après les rapports des émissaires du KH, Yigal Cohen et Ephraïm Ben Haïm, son influence est grande :

Nous sommes arrivés à Alger en l'absence de Heller. Il n'y avait personne à qui s'adresser et il nous manquait un point d'appui. Les membres de la communauté un tant soit peu attachés au sionisme l'identifiaient à Heller et donc, en raison de questions personnelles ont rejoint les révisionnistes ou sont restés neutres[23].

Nous ne disposons que de rares informations sur l'activité de Robert Brunchvig après la guerre, mais nos deux émissaires écrivent à son propos qu'il est « sympathique, intelligent, énergique et astucieux et sait réunir autour de lui un groupe de militants. À une époque où l'Organisation sioniste était complètement absente de la vie des Juifs, le mouvement sioniste révisionniste s'est fait connaître du grand public par des conférences, des films, des soirées etc. Un bulletin d'information a été publié sur le modèle des bulletins révisionnistes de Londres et d'Eretz Israël[24] ». Le Betar renouvelle ses efforts après la guerre tant en liaison avec les autres branches du mouvement en Afrique du Nord que sur le plan local. Des bureaux sont créés à Oran, Constantine, Bône, Blida, etc. Trois groupements se forment à Alger et, à partir de 1945, le Betar prend l'habitude de distribuer des jouets et des confiseries aux nécessiteux sous le patronage du maire d'Alger lors de la fête de Pourim.

L'arrivée en Afrique du Nord des émissaires de l'OSM, Ephraïm Ben Haïm et Yigal Cohen puis Kalev Castel, s'inscrit dans le cadre de l'évolution des liens entre l'Organisation sioniste, le *Yishouv* et les Juifs en terre d'islam après la *Shoah* et la destruction de six millions de Juifs européens. L'objectif est de fonder en Afrique du Nord une organisation sioniste unitaire dépassant les clivages idéologiques qui fragmentaient l'Organisation sioniste mondiale. Ils effectuèrent un premier voyage en Tunisie à la fin de l'année 1943 puis un second, étendu cette fois à l'Algérie et au Maroc. Voici leurs constats à leur arrivée à Alger en novembre 1944 :

> Ici, il n'y a même pas l'ombre d'une action. Il n'y a même personne avec qui évoquer le sujet. […] Le Judaïsme est froid et s'assimile. Il n'y a pas de ghetto et il n'y a pas d'esprit communautaire. Les jeunes adultes ont été engagés et ont combattu pour la libération de la France. Nous avons rencontré une fois l'organisation de la jeunesse sioniste et en sommes sortis découragés. D'organisation juive pour la jeunesse, il n'y a que les EIF et ils sont très loin de nous, pour ne pas même dire hostiles. Je ne sais pas si nous arriverons à constituer ici une nouvelle organisation de la jeunesse et à influencer l'organisation de la jeunesse juive existante. Si seulement[25] !

De leur rapport il ressort qu'ils commencent par axer leur action sur la création d'un comité du Keren Kayemeth LeIsrael, connu du plus grand nombre, qui fasse du don à Eretz Israël un geste important. Et en effet, les émissaires se font l'écho de l'intérêt marqué par les Juifs d'Algérie pour ce type d'action et de leur tentative réussie de créer un comité sous la présidence de David Zagha et de l'avocat Jacques Albo, et ce malgré les réticences de Benjamin Heller, désireux de demeurer la figure centrale de l'action sioniste. Les émissaires tentent bien de rapprocher

Heller du comité du KKL, mais apparemment sans succès. Concernant la jeunesse, la réussite des émissaires est moindre car les jeunes adultes sont encore sous les drapeaux. Ils dirigent donc leurs efforts sur les plus jeunes, essayant de pénétrer les rangs des scouts juifs et d'y former un groupe sioniste pionnier. Il n'est pas encore temps d'évoquer l'*alyah* ou la publication de journaux sionistes. Avec des militants originaires de Tunisie, les émissaires aident cependant à la formation d'une branche du mouvement de jeunesse Les Jeunes de Sion de Tunisie, qui entreprend aussitôt, à son échelle, de lancer la montée des Juifs d'Algérie en Palestine. Ruth Sebaoun, dont le frère Paul était membre du mouvement de résistance dit du 8 novembre, évoque en ces termes son *alyah* :

> Je suis montée en terre d'Israël dans un bateau portugais dénommé *Lima*, un navire de voyageurs habituel. Il est arrivé à Alger le 4 septembre 1945 avec à son bord beaucoup d'émigrants d'Europe qui avaient embarqué à Marseille. […] Embarquèrent avec moi un groupe important de Juifs du Sud algérien. En dehors de ma famille, tous les membres de notre groupe et même le grand groupe de l'association de Tunis vinrent au port pour me faire leurs adieux[26].

Deux compagnons de Ruth – Jacques Hadass et Albert Saadoun – montent illégalement sur le bateau qui fut intercepté par les Britanniques. Ruth fut emprisonnée au camp d'Athlit, avant de pouvoir gagner le kibboutz Bet Hachita.

Les années 1947-1949 sont principalement marquées par l'*alyah* clandestine ou *Alyah Beth*. Le 17 février 1947, un camp d'entraînement pour des membres de la *Haganah* et de l'*Alyah Beth* est ouvert à Alger par l'émissaire Ephraïm Ben Haïm ; huit activistes dont un seul originaire d'Algérie, Ilan Hadass (alors Yvon Hadjadj) sont concernés. Les tâches sont réparties entre eux à la fin de cette période d'entraînement, le 13 mars 1947, dont celle d'encourager les Juifs à l'émigration clandestine. Nous avons deux témoignages à ce sujet, dont celui d'Ephraïm Ben Haïm qui relate un voyage à Biskra (localité désignée par les liens familiaux et commerciaux d'un sioniste tunisien dans cette ville) en compagnie de Nadia Cohen :

> Nous arrivâmes dans cette ville la veille de Chabbat. Nous partageâmes le repas chaleureux du vendredi soir dans la famille Touitou. Le lendemain, nous nous rendîmes à la synagogue où Nadia parla en général d'Eretz-Israël et de l'*alyah* et nous invitâmes les personnes intéressées chez les Touitou. L'intérêt était grand et, à la fin, les Juifs promirent de se rendre au camp qui serait créé au lendemain de la fête de *Pessah*, date symbolique s'il en est. Et effectivement, un groupe de la communauté vint, avec à sa tête les Touitou[27].

Le second témoignage est celui de Nadia Cohen sur l'enrôlement de Juifs à Ghardaïa :

> Avant même d'arriver, on était blanc de sable. C'est le désert, c'est vraiment le désert. Je ne connaissais personne, je suis arrivée, je suis allée à l'hôtel. J'avais des faux papiers. […] Je suis d'abord allée à la synagogue où j'ai rencontré des Juifs. J'ai demandé s'il y avait des jeunes, s'il y avait un endroit où ils se réunissaient, où ils jouaient au ping-pong etc. J'y suis allée, je leur ai parlé et je leur ai donné l'adresse à Alger[28].

De mai 1947 à mars 1949, plusieurs bateaux emplis d'immigrants clandestins partirent directement en terre d'Israël. Le rythme de ces départs depuis l'Algérie s'est intensifié à partir de novembre 1947 du fait d'un accord avec les autorités françaises sous la direction de l'émissaire chargé de l'*alyah,* Jacob Carouz ou Caroz, mais les immigrants passaient désormais par Marseille. D'après les données de Carouz, 8 475 Juifs quittent l'Algérie pour Marseille entre les mois de juillet et de décembre 1948. De janvier à avril 1949, ils sont encore 3 049. À compter de septembre 1948, quatre mois après la déclaration d'Indépendance d'Israël, commence une émigration régulée par des visas collectifs. La recherche sur cette période en est à ses balbutiements et nous ne savons pas la part prise par des Juifs d'Algérie dans cette action. Reste que le pays sert de zone de transit et que, probablement, l'aide financière et morale qui prévalait déjà dans la période précédente s'est poursuivie.

Au-delà de leur contribution directe à l'*alyah*, les Juifs d'Algérie ont fourni un soutien important à l'immigration clandestine. Il importe à cet égard de rappeler les noms d'Aïzer Cherki, qui accueillit les émissaires et leur vint en aide financièrement, d'Henri Mesguich, du mouvement de résistance dit du 8 novembre, qui fournit à Ephraïm bureau et véhicule, de Joseph Hayoun, président de la communauté juive d'Alger, membre également du mouvement de résistance dit du 8 novembre, d'Élie Gozlan, militant sioniste et communautaire de longue date[29], et de David Zagha, qui était déjà venu en aide à Ephraïm lors de son premier voyage. Ainsi, des Juifs d'Alger, dont des membres du mouvement de résistance dit du 8 novembre, contribuent-ils à rendre possible l'immigration clandestine d'Afrique du Nord. Selon Ephraïm Ben Haim, des membres de ce mouvement de résistance sont prêts à mettre à sa disposition trois petits bateaux à moteur pouvant contenir 40 personnes. Nous ne savons pas combien de ces anciens résistants se sont ainsi engagés mais leur nombre excède certainement ceux nommés plus haut. Cette action témoigne d'un changement de mentalité de la jeunesse à cette période, même si nous ne pouvons pas le mesurer précisément. Par exemple, aucun des membres de la famille Aboulker ne prend part à cette action pas plus qu'à aucune autre action sioniste et, à certaines périodes, ils se signalent

comme des antisionistes déclarés. De plus, quand l'*alyah* partant d'Algérie augmente du fait de la présence un peu partout en Algérie de Juifs marocains en transit, le grand rabbin Eisenbeth et un Juif très fortuné du nom de Douïeb se sont opposés à cette immigration, au point d'être accusés d'antisionisme par l'émissaire Ephraïm Ben Haïm.

Au total donc, la part prise par les Juifs d'Algérie à l'*alyah* d'Afrique du Nord est faible. Le pays servit essentiellement de lieu de transit pour les émigrants, principalement du Maroc. Ce constat confirme l'hypothèse émise au début de cet article selon laquelle les Juifs d'Algérie ont aidé leurs coreligionnaires à émigrer sans éprouver le besoin du sionisme pour eux-mêmes. Quelques activistes sionistes ont contribué à organiser l'*alyah*, mais l'aide apportée fut surtout financière, morale et fonctionnelle à travers les liens avec les pouvoirs en place.

De 1949 à l'indépendance de l'Algérie

La période qui va de la création de l'État d'Israël à l'indépendance de l'Algérie se caractérise d'abord par le fait que le pays est plus que jamais un lieu de transit pour l'*alyah* des Juifs d'Afrique du Nord, parmi lesquels la part des Juifs algériens est très insignifiante. En mars 1949, un accord est signé entre le Protectorat marocain et l'Agence juive, connu sous le nom d'accord Juin–Gershouni. Cet accord, qui régularise l'*alyah* directe du Maroc vers Israël, diminue donc le transit par l'Algérie sans l'arrêter cependant. Il marque le début d'une deuxième séquence dans l'*alyah* depuis l'Algérie, qui dure jusqu'à la fin de 1951[30]. Elle n'a quasiment pas été étudiée en tant que telle mais nous pouvons affirmer que c'est durant cette période que se forment les caractéristiques de l'*alyah* d'Afrique du Nord, y compris pour la sélection des candidats. Les émissaires Yani Avidov, Salomon Cohen (1921-1981), Jacques Motola[31], ainsi que ceux des mouvements de jeunesse, sont alors à la manœuvre.

Le port d'Oran, qui se trouve environ à 200 kilomètres de la frontière marocaine et où l'on a ouvert un camp de transit supplémentaire, voit passer la plupart des émigrants du Maroc. Quel est alors le rapport de la communauté d'Oran à l'*alyah* et au sionisme ? Yani Avidov, qui arrive à Oran en 1949, évoque l'action des Juifs de la ville en ces termes :

> Les responsables de l'alyah en Algérie étaient quelques volontaires locaux, sionistes ou pas, qui prirent eux-mêmes la direction du mouvement […] ; ils considéraient que leur action était philanthropique, principalement après les troubles dans l'Est du Maroc [référence aux émeutes antisémites à Oujda en juin 1948]. Peu d'entre eux le firent par engagement sioniste véritable. Cependant, la majorité fut influencée par la lutte du jeune État d'Israël contre les armées arabes et ils œuvrèrent afin d'exprimer leur empathie à

l'égard de l'État d'Israël. Certains y voyaient aussi une source de revenus supplémentaires[32].

À la même période, ajoute-t-il, je nouai des contacts avec les responsables de la communauté à Oran qui étaient jusqu'alors restés de côté et j'essayai de les rapprocher de notre œuvre. Si j'avais réussi, la situation des émigrants aurait été bien différente et les relations avec les pouvoirs locaux plus simples[33].

Avidov ne réussit pas à convaincre le président du consistoire et le grand rabbin de s'impliquer. En revanche, les sionistes locaux acceptent de créer un comité d'aide aux émigrants. Découragé, l'émissaire s'entend dire sur tous les tons : « Nous sommes français, de confession mosaïque, et en dehors des questions de religion et de culture, nous ne pouvons aider[34]. » Il parvient à réunir, non sans mal, une délégation chargée de solliciter l'accord du préfet pour faire du port la plaque tournante de l'émigration marocaine. Le refus essuyé met un terme à l'utilisation de la ville d'Oran comme centre de transit vers Israël.

Pour faire face à la multiplication des émigrants du Maroc passés en Algérie malgré les recommandations des émissaires de n'en rien faire, on mit en place une organisation chargée de les encadrer et de les aider dans leur *alyah*. Ainsi, la priorité étant donnée à l'*alyah* des jeunes, est-il décidé de créer une maison de retraite pour leurs aînés, de pourvoir les élus pour l'émigration d'un gîte durant leur séjour en Algérie, d'organiser un système d'assistance médicale, etc. Les sources en notre possession n'indiquent pas si les Juifs d'Alger participent à ces efforts, mais Avidov fournit des renseignements sur les autres villes d'Algérie. Ainsi, bien qu'ayant échoué à organiser une *alyah* de Constantine, il est malgré tout impressionné par le caractère de la communauté et l'action de « quatre mouvements de jeunesse juifs de courants différents, au sein desquels s'entraînaient une génération de pionniers. Beaucoup d'entre eux avait déjà fait leur *alyah* et se trouvaient dans différents *kibboutzim*[35]. »

Les tentatives d'implantation en Algérie d'organisations de jeunesse israéliennes, telles que le Dror, l'Hachomer Hatsaïr, la Gordonia Maccabi Hatsaïr et les Bné Akiva sont la seconde caractéristique de la période. Toutes ces associations étaient anciennes au sein du mouvement sioniste, fortement idéologisées et conscientes de l'intérêt de mener une action en Diaspora afin de renforcer leur recrutement. L'Afrique du Nord constitue en partie ce réservoir. Les associations s'emploient donc à y envoyer des émissaires, venus d'Israël pour la plupart, dont certains, originaires d'Afrique du Nord, s'étaient installés en Israël quelques années auparavant. Elles créent des centres dans chacun des pays et, dans la mesure du possible, uniformisent leurs méthodes (par exemple

au moyen des camps des mouvements). Chacune d'entre elles compte plusieurs bureaux fonctionnant grâce aux émissaires et à des membres locaux. À défaut de renseignements nourris sur les activités du Betar et du mouvement révisionniste[36], examinons de plus près deux autres de ces groupes, la Gordonia et les Bné Akiva.

C'est à la fin de l'année 1948 que l'émissaire Avihoud Zifroni crée la branche algérienne du mouvement Gordonia, une fois créée celle de Tunisie par l'émissaire Yair Doar. Parmi les membres fondateurs, on retrouve, outre Yair Doar dont la part fut capitale, Josué Sasson et Dan Ben Yaacov. Le mouvement, qui fonctionne jusqu'à l'indépendance de l'Algérie en 1962, soit durant 14 ans, est d'abord constitué d'un groupe d'étudiants qui, après avoir noué des contacts confiants avec Zifroni, acceptent de former le noyau du mouvement. Il n'était pas simple de créer une nouvelle association du fait en premier lieu de l'état d'esprit du judaïsme algérien. Voici par exemple le rapport de l'émissaire David Sinaï, décrivant la situation à Constantine :

> À mon arrivée, je trouvai ici environ 20 membres, qui ne voyaient pas leur avenir dans le cadre du mouvement. Les raisons en étaient les suivantes : ces membres étaient des lycéens qui se voyaient comme de futurs avocats, médecins ou ingénieurs. Deuxièmement, lorsqu'ils n'étaient pas en train d'étudier, ils préféraient aller danser le jazz dans les cafés. Nous convînmes par exemple de rendez-vous pour répéter avant le soir de Hanoucca, à l'heure convenant à tous. Mais ils préférèrent se rendre au café ou au cinéma. Je veux donc dire qu'il ne faut pas compter sur la jeunesse et qu'il faut faire venir dans le mouvement des jeunes travaillant déjà et qui se consacreront au mouvement[37].

Une autre difficulté tient à la concurrence des autres mouvements qui s'adressent au même public. Aux yeux des jeunes, leurs différences idéologiques ne sont pas toujours claires. Par exemple, en quoi le Dror et la Gordonia, toutes deux orientées à gauche, diffèrent-elles ? « À Alger, témoigne Avihoud Zifroni, je n'avais rien à faire. La place était prise par le Dror qui contrôlait tout. Ils me harcelaient même et je ne voyais aucune possibilité de travail là-bas[38]. » Un autre émissaire écrit : « Il ne faut pas oublier que les distances ici sont énormes et que le Dror a huit émissaires sur le continent et que la Hachomer Hatsaïr [à l'extrême gauche sioniste] commence à envoyer des émissaires et à construire un mouvement. Le Mizrahi [parti sioniste religieux] a une influence naturelle et un accès direct à la jeunesse et le Betar a une expérience de 25 ans en Tunisie[39]. »

Les nouvelles méthodes d'action de la Gordonia contribuent cependant à faire évoluer celles de ses rivales à cette période. D'abord, malgré les différences significatives entre les pays, l'association considère l'Afrique du Nord comme une zone d'action unique, dépendant de la direction

centrale pour l'Afrique du Nord à Paris, qui reçoit des instructions de la direction mondiale pour la Diaspora, située en Europe. Chaque pays abrite une structure hiérarchisée avec une direction centrale dans la capitale tandis que des émissaires sont présents dans les plus petites communautés. Ensuite, la Gordonia travaille avec des émissaires venus d'Israël. Ces derniers sont d'ailleurs source de bien des difficultés : faut-il envoyer un émissaire avec sa famille ou non ? Il faut assurer le coût de son maintien sur place, articuler les rapports entre lui et les recrues locales. Enfin, le mouvement publie en 1950 et 1951 à Alger un journal, *Hagueshem,* trait d'union fondamental entre ses différents membres. Le premier numéro publié en décembre 1949, un an après la création du mouvement, est un bimestriel, puis sa parution devient mensuelle. Il s'agit d'un journal militant mais c'est aussi un journal d'information qui s'intéresse à ce qui se passe dans le monde juif et dans le mouvement en Algérie. En février 1960, la parution d'un article d'un aîné relatif à la guerre d'Algérie provoque la suppression du titre par les Français. Le Dror publie également un journal au début des années 1950, *Bamaavak* (Dans la lutte) mais l'on ignore le nombre de ses numéros. En 1953, les Bné Akiva [de tendance mizrahiste] fonde un journal du nom de *Haaviv* (Le Printemps). La majorité de ces titres associatifs sont reproduits par stencil, le système d'impression le moins onéreux et ne nécessitant pas d'autorisation des autorités.

Comme tous les mouvements de jeunesse, Gordonia met l'accent sur l'éducation et l'action pionnière, la *Hagchama*[40], multipliant les veillées de Chabbat, les activités sportives dans la nature le dimanche, les manifestations diverses lors des fêtes, les séminaires pour les moniteurs et les camps de jeunesse. L'objectif, désormais prioritaire à la différence des années 1930, est clair : renforcer la jeunesse pour la *Hagchama* en terre d'Israël. Le but est de constituer des petits groupes de futurs pionniers (*garin,* pluriel : *garinim*). Ainsi la question occupe-t-elle une page entière dans le premier numéro du journal du mouvement. Selon l'émissaire Israël Ben Hachel, Gordonia aurait envoyé 182 membres du mouvement pour la *Hagchama* en octobre 1951. À l'occasion des 25 ans de l'*alyah* du groupe de base du kibboutz Hanita, une brochure est publiée, source d'information sur la constitution du *garin* d'Alger :

> À Hanoucca 1959, le groupe de base de Hanita vint d'Algérie et cette annonce fut accueillie avec de l'excitation et le chant de la *Tikvah* au sein de la branche du mouvement qui se trouvait à Alger. D'un point de vue quantitatif, notre noyau était la base du groupe en entier. L'annonce à Paris fut faite plus tardivement mais finalement un noyau d'originaires de Belgique, d'Algérie et

> de France se constitua. Le processus d'alyah devait prendre en considération les besoins du mouvement en conseils et en direction, ce qui fait que l'alyah se fit par étapes. Le processus s'accéléra en Algérie à cause de la guerre et du fait de l'obligation pour les militants de partir en terre d'Israël pour éviter d'être enrôlés dans l'armée française[41].

De jeunes Juifs, principalement au chômage, rejoignent aussi le mouvement, pensant trouver un emploi en Israël. Accomplir la *Hagchama* est un élément nouveau dans la propagande des mouvements de jeunesse après la Seconde Guerre mondiale, élément qui se fait plus présent encore après la création de l'État d'Israël. Elle devient le principal baromètre de la réussite d'un mouvement, *a fortiori* en Algérie où il était plus malaisé que dans les autres pays d'Afrique du Nord de convaincre les Juifs de faire leur *alyah*.

Combien le mouvement Gordonia rassemble-t-il de militants ? L'enrôlement des jeunes dans l'armée française dans le contexte des « événements d'Algérie » à partir de la fin 1954, et la *Hagchama* rendent les chiffres incertains. De plus, les émissaires ont tendance à gonfler le nombre des membres du mouvement afin de souligner leur réussite et d'obtenir des fonds. En novembre 1950, l'un des envoyés évoque le nombre de 400 membres dont 100 à Oran, 60 à Alger, 80 à Constantine et le reste dans des bourgades[42]. Au fil des ans, des sections furent ouvertes à Blida, Orléansville, Tlemcen, Mostaganem, Aïn Témouchent, Siret, Biscara (35 sections en 1951). Un rapport de 1957 évoque 15 membres dans la section dite des « immigrants clandestins » d'Alger (8 dans la section dite des « constructeurs » et 8 également dans la section dite des scouts) 40 membres à Oran et 60 à Constantine.

En vérité, le travail du mouvement se heurte à cinq difficultés principales : Tout d'abord, le manque d'émissaires. L'Algérie est vaste et les distances entre les villes sont très importantes, ce qui requiert la présence d'un émissaire dans chaque section, alors qu'on manque de candidats expérimentés et francophones. La conséquence est l'allongement du temps de séjour des émissaires compétents. Ensuite, la configuration du pays fait hésiter sur la localisation du siège de la direction : Alger, la ville de l'assimilation par excellence, ou Oran ? De plus, la direction mondiale du mouvement ne tarde pas à considérer les résultats comme décevants par rapport aux moyens mis en place, allouant du coup de faibles budgets. En outre, l'enrôlement de la jeunesse d'Algérie dans l'armée française l'éloigne durablement du mouvement à l'âge précis où elle pourrait le mieux s'impliquer. Une fois démobilisée, celle-ci souhaite étudier à l'université. Enfin, les parents ne voient pas toujours d'un bon

œil le militantisme sioniste, nuisible selon eux à l'avenir de leurs enfants. Selon un rapport de 1950,

> Le mouvement Dror envoya en France trois jeunes du mouvement sans l'accord des parents qui s'adressèrent à la police, qui les fit revenir. Cet épisode provoqua angoisse et appréhension chez beaucoup de parents de jeunes de la Gordonia, qui perdirent confiance dans le mouvement de jeunesse sioniste[43].

Quant au mouvement Mizrahi auquel sont affiliés les Bné Akiva, il est fondé en Algérie après l'avènement de l'État d'Israël, à la différence des autres pays d'Afrique du Nord où le Mizrahi et d'autres types de militantisme sioniste religieux étaient déjà présents auparavant. Les Bné Akiva rassemblent des rabbins et des personnalités proches du Mizrahi. Le grand rabbin Maurice Eisenbeth en est le président d'honneur et, à ses côtés, œuvrent des personnes comme Aïzer Cherki, le rabbin Rahamim Naouri de Bône, le rabbin David Ashkénazi d'Oran et le rabbin Abraham Fingerhut d'Alger. Selon Arnon Ichaï, si des rabbins se trouvent à la tête du mouvement, c'est que l'affirmation de ce sionisme d'essence religieuse ne met en danger ni leur position ni leur rôle de représentants de l'État. De plus, ces associations « ont été considérées par les rabbins d'Algérie davantage dans leur dimension religieuse – c'est-à-dire comme une manière de renforcer la religion en Algérie et de prévenir l'assimilation. C'est ainsi qu'il faut interpréter l'importance donnée à ces associations par les consistoires et leur participation[44]. » Ce chercheur ne peut dire précisément quand le mouvement s'est organisé mais il semble que les Bné Akiva, apparus en 1949, réussirent à réunir dans leurs rangs, à leur apogée, 450 membres, bien qu'ils aient été très inférieurs à la Gordonia au point de vue organisationnel.

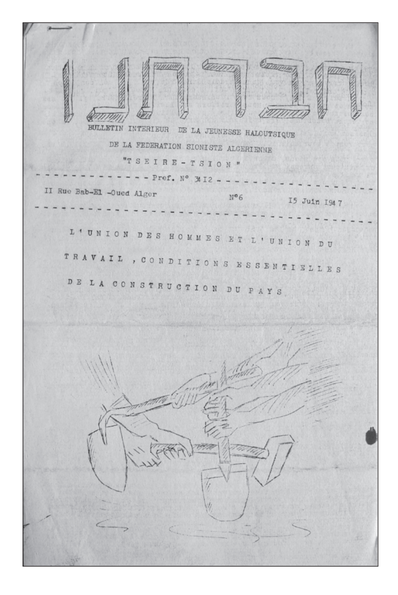
En résumé, le sionisme a fait peu d'adeptes dans l'Algérie coloniale. L'explication centrale tient à la modernisation des Juifs. La conquête, la colonisation elle-même, le statut juridique de l'Algérie, la présence de colons en nombre important et la relation avec les Juifs de France ont affecté en profondeur ce processus de modernisation. L'obtention précoce de la nationalité française et du coup l'obligation du service militaire, la loi sur l'éducation obligatoire et même la mise en place d'une université en Algérie ont favorisé l'assimilation des Juifs de l'Algérie à la France et à sa culture. Une autre clé est le lien avec la population musulmane majoritaire. En règle générale, son attitude envers les Juifs était apaisée car le problème principal du mouvement nationaliste algérien était la France et c'est contre elle que se concentrent tous ses efforts. Pour les nationalistes, si « problème » il y avait avec les Juifs, il serait résolu de toute façon avec l'indépendance.

Les mouvements sionistes de jeunesse, créés pour la plupart après la création de l'État d'Israël, à une période où les mouvements sionistes mondiaux comprennent l'importance du réservoir humain nord-africain, lui-même désormais disposé à s'ouvrir davantage au sionisme, restent finalement marginaux et ne touchent qu'une faible partie de la population juive. Les velléités d'après-guerre s'avèrent de courte de durée. Les mouvements mondiaux ne tardent pas à constater que les résultats immédiats, c'est-à-dire la formation de petits groupes voués à la *Hagchama,* ne sont pas à la hauteur de l'investissement organisationnel et financier consenti en Algérie. D'autre part, la jeunesse juive, de même que la communauté, était préoccupée par l'avenir de l'Algérie en général et celui des Juifs en particulier. C'est pourquoi l'action des mouvements de jeunesse n'a pas reçu la réponse escomptée. Ajoutons à cela le fait que la majorité des jeunes Juifs en âge de rejoindre ces mouvements font leur service militaire dans l'armée française, état de fait qui distingue l'Algérie du reste du Maghreb.

Pourtant, il ne faudrait pas minimiser l'importance de ces mouvements de jeunesse. Ils sont l'un des moyens d'exprimer l'identité juive, et leur action pousse des noyaux sionistes à émigrer et à s'installer en Israël. L'un de ces militants explique :

> Nous avons apporté à la communauté un message, nous avons apporté un nouvel horizon, une nouvelle direction, d'autres possibilités […] Nous avons apporté à la communauté le message d'un Juif fier, non pas à cause d'une quelconque «gloire» mais parce qu'il va accomplir un changement décisif. La communauté n'aimait pas cette jeunesse qui faisait tomber le masque, qui dénonçait leur double langage. […][45].

Au bout du compte, il conviendrait, en prolongement de cette étude, d'établir une comparaison avec la réaction du judaïsme français métropolitain au sionisme à la même période. Il nous semble en effet, eu égard aux recherches déjà accomplies dans ce domaine, que le rapport du judaïsme algérien au sionisme suit un cours qui lui est très comparable. La France a été en effet le


חברתנו

BULLETIN INTERIEUR DE LA JEUNESSE HALOUTSIQUE
DE LA FEDERATION SIONISTE ALGERIENNE
"TSEIRE-TSION"

Pref. N° 3412

II Rue Bab-El -Oued Alger N°6 I5 Juin I947

L'UNION DES HOMMES ET L'UNION DU TRAVAIL, CONDITIONS ESSENTIELLES DE LA CONSTRUCTION DU PAYS

Bulletin intérieur ronéotypé d'un groupe de jeunesse de gauche d'Alger, La Jeunesse haloutsique de la Fédération sioniste algérienne, 15 juin 1947.
Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

premier État à émanciper ses Juifs, et tout au long du XIXe siècle, les Juifs français se trouvèrent au centre des principales mutations de l'histoire des Juifs dans le monde. À la fin du XIXe et durant le XXe siècle, il n'en est plus de même. Ils s'opposent même, dans une grande mesure, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale au sionisme, le courant principal apparu dans la vie politique juive de l'époque. Au point qu'en 1945, si les autorités françaises et d'anciens résistants juifs rendirent d'importants services au mouvement[46], l'activité sioniste sur place est pratiquement inexistante. La guerre et la création de l'État hébreu ont cependant ménagé une ouverture au sionisme, en particulier dans la jeunesse, d'où un certain développement des mouvements de jeunesse dans les années 1950 et 1960, donnant lieu à un filet d'émigration pionnière vers le jeune Israël. Ces éléments de similarité exigeraient cependant un examen approfondi.

NOTES

1. Sur ces questions, voir Orlan, « The participants in the first Zionist Congress », *Herzl Year Book*, VI, 1964-1965 ; Jean-Marie Delmaire dans « La France à Bâle : les délégués français au premier congrès sioniste », *Archives juives*, n° 30/2, 2e semestre 1997, pp. 4-21 ; Carol Iancu, « Les étudiants juifs à Montpellier et les débuts du sionisme politique », in C. Iancu (dir.), *Les juifs à Montpellier et dans le Languedoc du Moyen Âge à nos jours*, Montpellier, CREJH, 1988, pp. 321-336.
2. Celle-ci a été publiée par J-M. Delmaire en annexe de son article « Les Juifs maghrébins en Palestine ottomane », *Tsafon*, 2/3, 1990, pp. 61-75.
3. *Premier congrès sioniste, Bâle, 29-31 août 1897, compte rendu dactylographié*, 2eédition complétée, traduite et commentée, avec des annexes, Tel-Aviv, Organisation sioniste mondiale, 1978 [en hébreu].
4. Central Zionist Archives, Jérusalem (ci-après CZA), Z1-279, réunion de la jeunesse juive au président du comité de l'*Hapoel Hatsioni*, 12 septembre 1897. Cité par Michel Abitbol, « L'activité sioniste en Afrique du Nord jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale », *Peamim*, 2, 1979, p. 67 [en hébreu].
5. *Ibid.*, pp. 77-78.
6. *Ibid.*
7. Me Fernand Corcos, originaire du Maroc, avocat au Barreau de Paris, est une figure en vue du sionisme parisien dans les années 1920. Voir Catherine Nicault, « Le sionisme à la mode française : au cœur du «réveil juif « des années vingt », *Archives juives*, *revue d'histoire des Juifs de France,* n° 39/1, 1er semestre 2006, pp. 9-28, et « Le Paris sioniste dans les années 1920 », in Catherine Fhima (dir.), *L'Existence juive en France au début du XXe siècle*, *Cahiers Jean-Richard Bloch* n° 17. Sur Yoshua Heshel Buchmil (Ostrog, Russie, 1869 - Jérusalem 1938), étudiant en agriculture puis en droit à Montpellier, représentant de la France au Premier Congrès sioniste, monté en Palestine en 1906, Jean-Marie Delmaire, « La France

à Bâle : les délégués français au premier congrès sioniste », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France*, n° 30/2, 2e semestre 1997, pp. 10-12. (*NDLR*)

8. CZA, KH4-309, Lettre du 19 juillet 1923.
9. *Idem,* rapport de Josué Buchmil, 25 juin 1924.
10. *Idem*, Rapport en date du 2 janvier 1924.
11. Le Comité du KH d'Alger comprend Joseph Kaoua, vice-président du consistoire (président), Me Moatti, procureur et président de la Ligue des Droits de l'homme (secrétaire), Isaac Sananès, commerçant et président de l'association Eliahou Hanavi (trésorier), Lucien Smadja qui était à la tête de l'Union sioniste algérienne (secrétaire), Aïzer Cherki, commerçant(secrétaire adjoint), et au titre de simples membres, Albert Stora, président du syndicat professionnel et secrétaire de la Société d'études sociales, le Dr Bouchara, praticien hospitalier, Joseph Baccouche, commerçant et frère du président du *Keren Hayesod* à Constantine, Marcel Loufrani qui était apparemment un membre influent des scouts israélites, Israël Hadjadj, bijoutier et vice-président du Mohar Habetoulot [association dotant les jeunes filles pauvres], et quatre commerçants. À Constantine, le comité du *Keren Hayessod* comprenait le grand rabbin Fredj Halimi, l'avocat Avraham Sultan (membre du consistoire et du conseil municipal), Henri Lellouche (commerçant), Simon Baccouche (banquier), Émile Zerbib (commerçant), Léon Temim (officier de réserve). *Idem,* rapport de Josué Buchmil, 25 juin 1924.
12. Cité par David Cohen, « L'action sioniste dans la société coloniale en Afrique du Nord entre les deux guerres mondiales (1919-1939), *Chorachim Bamizra'h*, vol. 2, 1989, pp. 218-219 [en hébreu].
13. *Ibid.*
14. Robert Attal, *La Presse périodique juive d'Afrique du Nord*, Tel-Aviv, 1996 [en hébreu]. Affirmation fondée sur la comparaison entre le nombre de journaux, leur durée et leur fréquence de parution.
15. Robert Brunschvig (1901-1990), fondateur du Betar en Tunisie et en Algérie, est un historien, auteur notamment de : *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XVe siècle,* Paris, Adrien Maisonneuve, 1940, t. 1. (*Publications de l'Institut d'études orientales d'Alger*, VIII).
16. « Le Betar en Algérie », *in Chapitres dans l'histoire du Betar en Afrique du Nord*, sans date d'édition, sans auteur, p. 9 [en hébreu].
17. Robert Brunschvig, « Les mesures antijuives dans l'enseignement en Algérie sous le régime de Vichy », *Revue d'Alger*, n° 2, 1944, pp. 57-79 ; *Id*., « Les années 40 et les juifs d'Algérie ; témoignages pour l'histoire », *Information Juive*, n° 33, mars 1984, p. 4.
18. Il s'agissait d'un mouvement d'inspiration gaulliste s'étant donné pour tâche d'aider au débarquement américain en Afrique du Nord et qui joua en effet un rôle crucial à Alger le 8 novembre 1942. (*NDLR*).
19. « Le Betar en Algérie », *op. cit*., p. 10.
20. *Ibidem.*
21. Cité par M. Laskier, *Les Juifs du Maghreb à l'ombre de Vichy et de la Croix gammée*, Tel-Aviv, 1992, p. 350 [en hébreu].
22. *Ibidem*, p. 340.
23. *Ibidem*, p. 343.
24. *Idem.*

25. M. Laskier, *op. cit.*, p. 342. Rapport du 23 novembre 1942.
26. E. Ben Haïm, « L'émigration d'Afrique du nord : Les trois bateaux : 1947 », *Chorachim Bamizra'h*, vol. 1, 1989, p. 254 [en hébreu].
27. *Idem*, p. 267.
28. *Idem.*
29. Yves-Claude Aouate, « Élie Gozlan, responsable communautaire (Constantine, 1876-Paris, 1964) », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France*, 27/1, 1er semestre 1994, pp. 109-110. (*NDLR*)
30. Pour plus de détails cependant à ce sujet, Nathalie Deguigné et Émile Temime, « Le camp du Grand Arénas, l'étape française des émigrants du Maghreb en route vers Israël (1952-1966) », *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France*, n°41/2, 2e semestre 2008, pp. 34-50. (*NDLR*)
31. Jacques Motola, né en 1920 en Égypte, émigre en Palestine avec ses parents en 1936. Après avoir dirigé le camp du Grand Arénas entre février et novembre 1948, il rentre en Israël dont il repart en janvier 1949 pour diriger le camp de Carmelia en Algérie. De janvier à août 1951, il devient responsable du transit des émigrants entre Tanger et Gibraltar.
32. Yani Avidov, *Netivim Ne'elamim*, Tel-Aviv, 1955, p. 161 [en hébreu].
33. *Idem*, p. 166.
34. *Idem.*
35. *Idem*, p. 182.
36. À côté du mouvement de jeunesse Betar, une association fut constituée sous le nom d'« Union des sionistes révisionnistes d'Alger ». En février 1950, le comité directeur était composé d'Albert Fitoussi (président), John Sasson et Madame Timsit (vice-présidents), d'Alfred Fitoussi (trésorier), d'Isaac Willem (trésorier adjoint), d'Emma Fitoussi (secrétaire) et de Roger Driguez et Maurice Liberti, membres du Bureau.
37. Yani Avidov, *Netivim Ne'elamim, op. cit.,* p. 182.
38. Archives de la Gordonia, Maccabi Hatsaïr, dossier sur l'unité, 10/64, rapport de Zifroni à la haute direction, 6 septembre 1948.
39. *Idem.* Rapport d'Israël Ben-Hachel à la direction, 25 décembre 1949.
40. Terme hébraïque intraduisible en français qui désigne l'implantation d'un petit groupe autonome dans une terre donnée afin d'y fonder un kibboutz. De petits groupes étaient constitués dans ce but par les différents mouvements sionistes puis envoyés depuis la Diaspora ou la Palestine pour œuvrer au développement du *Yishouv.* (*NDLR*)
41. *Alon Hanita*, *Gar'in Hanita* 25, p. 2 [en hébreu].
42. Archives de la Gordonia, Maccabi Hatsaïr, dossier sur l'unité, 10/64, rapport de Zifroni à la haute direction, 6 septembre 1948
43. Archives de la Gordonia – Maccabi Hatsair, rapport du 6 décembre 1950.
44. Arnon Ichaï, *Le mouvement sioniste religieux – son action en Afrique du Nord et en faveur de l'alyah de ces communautés en Israël (1943-1956),* vol. 1, thèse de doctorat, Université de Bar-Ilan, 1997, p. 132 [en hébreu].
45. I. Bar-Tsion, « La jeunesse juive et le Judaïsme algérien », *in Une Jeunesse entre deux mondes*, Yad Tabenkin, 1995, p. 21 [en hébreu].
46. Idith Zertal, « La France et la question de la Palestine après la Seconde Guerre mondiale », *Yaadout Zmanenou*, n° 5, 1989, pp. 241-257 [en hébreu].



Le rapprochement judéo-musulman en Afrique du Nord sous le Front populaire. Succès et limites

Emmanuel Debono

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 89 à 106
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0089

Le rapprochement judéo-musulman en Afrique du Nord sous le Front populaire. Succès et limites

Emmanuel Debono



Réception de Bernard Lecache (au centre) à la médersa de Mascara, le 1er avril 1937. Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

Créée à la fin des années 1920 par le journaliste Bernard Lecache, la Ligue internationale contre l'antisémitisme (LICA) jette les bases du militantisme antiraciste de masse en France. Mobilisant des foules importantes à ses meetings, l'association définit comme ses principales cibles le pouvoir national-socialiste en Allemagne et les manifestations protéiformes de l'antisémitisme hexagonal. Surtout présente en région

parisienne, la Ligue s'efforce d'établir un réseau de sections sur l'ensemble du territoire français, certaines régions se révélant des zones particulièrement sensibles au phénomène qu'elle dénonce. L'Algérie constitue à cet égard un espace auquel elle prête toute son attention. Partisane de l'assimilation et d'une politique coloniale réformiste, la Ligue entend lier la lutte contre un antisémitisme algérien aux expressions souvent virulentes à l'amélioration du sort des masses indigènes.

Les violences antijuives qui se sont déroulées à Constantine en 1934 l'ont notamment convaincue des enjeux du rapprochement judéo-musulman. Celui-ci va se trouver stimulé par l'avènement, au printemps 1936, d'un gouvernement de Front populaire favorable aux réformes politiques et sociales désirées par certains milieux indigènes. La Ligue affiche son complet soutien au gouvernement de Léon Blum et collabore avec les différentes instances du Front populaire. Beaucoup perçoivent alors la LICA comme l'auxiliaire d'un pouvoir bien disposé envers les Juifs, en raison notamment des origines du président du Conseil. On ne doute pas qu'elle saura jouer de son influence pour aider à réviser la situation des colonisés. La victoire électorale du Front populaire paraît donc propice à sceller une alliance durable entre Juifs et musulmans.

Le contexte favorable du Front populaire La victoire de la coalition de Front populaire est célébrée en Algérie comme en métropole. La promesse d'une République plus sociale et plus fraternelle donne lieu à des rencontres intercommunautaires porteuses d'espoirs. À Tlemcen par exemple, le banquet de la Fédération des élus musulmans de l'Oranie est organisé au début du mois de juin 1936 chez un citoyen juif de la ville[1]. Quelques semaines plus tard, la Zahia, une société de musique arabe, donne une soirée dans un des cercles musulmans tlemcenois en présence de nombreux Juifs et d'Européens. Un avocat prend la parole et « fait ressortir la leçon qui se dégag[e] de cette charmante réunion, se résumant en l'union de toutes les races et de toutes les religions [...] pour la grandeur de la France et la prospérité de l'Algérie[2]. » Le lendemain, Yahi Emsallem, un minotier de la même ville, offre un méchoui avec musique arabe dans ses jardins à ses amis « israélites » et musulmans. Divers signes, au-delà même de l'Algérie, attestent l'existence d'un terrain favorable à une entente judéo-musulmane. L'action de la LICA va consister à en populariser l'idée, rencontrant dans cette entreprise la volonté de certains musulmans.

Le 4 juillet 1936, *Le Droit de Vivre*, organe de propagande de la LICA, reproduit l'appel lancé par des élus musulmans – Lakhdari, Bendjemaa, tous deux conseillers municipaux de Guelma, et Chadly

Gagdad, adjoint au maire d'Oran – à l'attention de leurs coreligionnaires d'Algérie. Face aux luttes politiques qui s'intensifient en Algérie après la victoire du Front populaire, ils invitent leurs coreligionnaires au calme. L'appel témoigne dans le même temps de la confiance placée dans la nouvelle équipe au pouvoir :

> Nous vous supplions de ne pas écouter les provocateurs ni les excitateurs, d'où qu'ils viennent. Ayez confiance en votre distingué Gouverneur Général M. Le Beau, et dans le gouvernement du Front Populaire. Vos légitimes revendications sont étudiées avec tout l'intérêt qu'elles comportent, et bientôt, des réalisations substantielles en seront le couronnement. Nous qui suivons de très près, à Paris, la question algérienne, nous sommes certains qu'avec des ministres républicains, et surtout avec notre grand ami M. Maurice Violette[3] (*sic*) nous aurons satisfaction. Surtout, ne versez jamais dans le racisme ni dans ses excès ; n'oubliez pas que vous-mêmes, vous en souffrez[4].

Tant du côté musulman que juif, la LICA est épaulée par des élus ou des personnalités locales à l'image d'Élie Gozlan, directeur du *Bulletin de la Fédération des sociétés juives d'Algérie*, ou du docteur Loufrani. Le 16 août 1936 par exemple, à Alger, des notables musulmans et juifs se rencontrent à l'initiative de ce dernier et posent le principe d'une collaboration régulière[5]. La LICA appuie ce dialogue dont on peut supposer qu'il a pu contribuer à désamorcer quelques tensions locales ou à en atténuer la portée.

Il est par ailleurs des moments à l'occasion desquels Juifs et musulmans s'adressent des marques significatives de respect et de fraternité. Ainsi, en octobre 1936, le chérif d'Ouazzari, Sid El-Hadj Ahmed Belhosni, organise-t-il la Ouadda d'Oran, fête annuelle qui commémore la mort de son père. Très solennel, l'événement rassemble des milliers d'indigènes. Cette année-là, le cortège s'arrête devant le temple israélite : « Les étendards s'abaissèrent pour saluer, tandis que la fanfare Mouloudia faisait entendre une sonnerie, et que la poudre parlait dans une salve exécutée par les cavaliers[6]. » Les membres du conseil d'administration du Consistoire cessent alors leurs travaux. Albert Smadja, son président, David Askenazi, le grand rabbin, suivis des membres du consistoire, viennent saluer les dignitaires musulmans et des discours rendent hommage au geste du chérif.

Des fêtes organisées par les sections de la Ligue rassemblent aussi Juifs et musulmans. À l'automne 1936, la direction invite ses militants à « faire un geste de fraternité à l'égard des musulmans nécessiteux à l'occasion des fêtes du ramadan[7] ». Le comité central donne l'exemple avec un versement de 1 030 francs à la société de bienfaisance musulmane El-Kheïra d'Alger. Le journal *La Justice* du 20 janvier 1937

commente : « Il nous revient que l'activité de la LICA en faveur de nos malheureux frères s'étend sur toute l'étendue du territoire algérien et que, dans plusieurs centres de nos trois départements (Oran, Sidi-bel-Abbès, Témouchent, Blida, Constantine) des secours en nature et en argent ont été distribués aux indigènes nécessiteux[8]. » La section locale de Blida procède à une distribution de viande et de couscous à l'occasion de la fête de l'*Aïd Séghir* et se voit remercier : « nous tenons à assurer publiquement de notre vive gratitude nos frères israélites dont l'attitude courageuse et loyale à notre égard, surtout dans les circonstances actuelles, leur ouvre des droits sur nous[9]. » Le 30 juillet 1937, le cheikh Mohamed Ben-Taïeb, chef musulman à Berguent, remercie Bernard Lecache pour les démarches de la LICA en faveur des miséreux[10]. Sa lettre témoigne des attentes soulevées par l'organisation et d'une identification au gouvernement dont elle jouit et risque de pâtir à la fois : « le peuple musulman se trouve dans le plus grand marasme de la misère par suite des trois années consécutives de sécheresse et attend avec impatience le geste leur portant le secours et compte sur votre concours et celui de vos collaborateurs pour obtenir cette amélioration par le Gouvernement dont vous êtes le porte-parole[11]. »

Des ligueurs musulmans L'intégration des indigènes musulmans dans les sections constitue une autre traduction concrète de l'effort de la LICA. Tant dans l'encadrement que dans la base militante, leur présence est attestée dans de nombreux documents. Un dossier rapporte ainsi la liste des cadres des sections d'Afrique du Nord. Il offre une vision globale de l'encadrement régional en 1937[12]. Il apparaît que certaines sections sont présidées par des musulmans : c'est le cas d'Aïn-Beida, de Perrégaux ou encore de Sidi Bel-Abbès. La section de Relizane, par exemple, est dirigée par un journaliste musulman, spécialiste des questions algériennes, Kaddour Makaci. Les indigènes occupent aussi d'autres fonctions comme celles de vice-président ou de secrétaire. Des listes d'adhérents attestent la réalité de l'ouverture aux milieux indigènes. Ainsi la modeste section de Nemours compterait-elle huit membres en août 1936. Sur ces huit membres, on dénombre trois musulmans, tous les trois juristes[13]. Un document mentionne les « adhésions musulmanes » dans quelques sections au 31 juillet 1937 : Constantine : 14 (sur un total de 91[14]) ; Khenchela : 1 (sur un total de 26) ; Souk Ahras : 5 (sur un total de 60) ; Tizi-Ouzou : 1 (sur un total de 70) ; Cherchell : 2 (sur un total de 35) ; Marengo : 4 (sur un total de 39). Comme leurs camarades juifs, les adhérents indigènes appartiennent,

toujours d'après la liste, aux classes moyennes : commerçants, personnel municipal…

L'extrême pauvreté des milieux indigènes ne favorise pas l'adhésion, même si le comité central abaisse à cette fin le montant des cotisations. En revanche, elle n'interdit pas la participation aux réunions de propagande qui ponctuent les tournées de Lecache, en 1936 et en 1937, ni la sensibilisation au thème du rapprochement judéo-musulman. Les comptes rendus des meetings de Lecache en Algérie, qui paraissent dans *Le Droit de Vivre*, soulignent la présence non négligeable d'indigènes lors de ces manifestations. Ce fait nous est confirmé par les rapports de police : le 7 mars 1937, à Constantine, 2 000 personnes dont 700 indigènes (soit 35 %)[15] ; le 22 mai 1937, au Champ de manœuvre d'Alger, 800 personnes dont 450 indigènes (soit 56,2 %)[16] ; le 21 mai 1937, à Miliana, 55 personnes dont 15 indigènes (soit 27,2 %)[17]. Cette mobilisation paraît découler d'un « effet Lecache », la tournée du président suscitant l'enthousiasme des foules. Au-delà de ces moments forts de fraternisation intercommunautaire, les militants prolongent le travail engagé par des réunions plus intimistes.

Le soutien de la LICA aux revendications musulmanes Sans entrer dans la question du nationalisme algérien, il nous faut considérer la position de la LICA au sein de ses diverses mouvances. Elle reçoit le soutien de l'Association des oulémas, créée en 1931 pour combattre les fléaux sociaux et les actes proscrits par la religion. Conduits par le cheikh Abdelhamid Ben Badis de Constantine (1889-1940), les oulémas, hostiles à l'assimilation, s'associent au Congrès musulman dont la charte réclame d'importantes réformes politiques et sociales. Le 27 juillet 1936, le siège parisien de la LICA reçoit la visite de quelques délégués du Congrès parmi lesquels le cheikh Ben Badis, Taleb Abdesselem, bâtonnier de l'Ordre des avocats de Tlemcen, conseiller général et délégué financier, le docteur Lakhdari et Tahrat, conseiller municipal de Constantine et directeur de *La Voix des Humbles*. La LICA adopte et défend dès lors la charte du Congrès qui affiche sa confiance dans le gouvernement français. Elle a pu ainsi se féliciter des discours des orateurs du Congrès musulman du 7 juin, parmi lesquels les cheikhs Ibrahimi de Tlemcen et Ben Badis, de Constantine, qui « convient les Indigènes à ne pas écouter les mauvais bergers qui cherchent à les dresser contre leurs bienfaiteurs [...] [et qui] leur demandent de demeurer fidèles au Gouvernement du Front Populaire qui leur a donné maintes preuves de sa sollicitude à leur égard et des promesses « loyales »[18] pour un avenir

meilleur[19]. » La LICA reste à distance des divisions qui parcourent le monde musulman pour faire valoir un discours fédérateur conforme à ses idéaux. Ainsi, le 18 juillet 1936, le président de la Ligue prône-t-il – avec une innocence qui dénote une certaine incompréhension des enjeux propres aux masses musulmanes – l'union des musulmans entre eux :

> Je m'adresse publiquement à toi, Messali Hadj. Je m'adresse publiquement à ceux qui, dans les autres groupements, portent la responsabilité de la direction et de l'initiative. Il est arrivé que nous nous soyons combattus. Il est arrivé que nous nous soyons dressés, naguère, les uns contre les autres. Mais tous les malentendus ont été, les uns après les autres, éliminés. Mais tous les heurts se sont effacés devant la nécessité de la défense commune. Une main loyale se tend vers vous. Sachez la prendre, comme ont su, déjà, la prendre vos frères d'au-delà des mers ! Sachez nous comprendre, comme ont, déjà, su nous comprendre les élus musulmans, les chefs respectés des oulémas, les conducteurs de foules indigènes. Séparés, nous sommes quelques milliers. Unis, nous serons des millions. Unis, nous imposerons cette loi contre le racisme qu'on tarde un peu à voter. Unis, nous imposerons à l'usure, à l'exploitation odieuse de la plèbe, à l'analphabétisme social et politique, à la haine des races, aux factions «latines», la loi de notre masse, la décision de nos forces. Musulmans (et dans ces Musulmans je fais place à tous les vôtres, sans en excepter aucun, depuis les Arabes jusqu'aux Mozabites actuellement brimés par des passions mauvaises), frères musulmans, plus rien ne nous sépare. Sachons nous retrouver[20] !

La LICA entend rassembler sur une base antiraciste et fraternelle des milieux aux attentes très différentes. La main tendue à Messali Hadj est pourtant bien audacieuse. Le fossé qui sépare les militants de la Ligue de ceux de l'Étoile nord-africaine (ENA) puis du Parti populaire algérien[21] est important, notamment en ce qui concerne la question de la Palestine brutalement ramenée à l'ordre du jour à la suite des émeutes de l'été 1936. Lors d'une conférence à la Mutualité, en septembre 1936, les failles apparaissent encore plus nettement, comme en témoigne cette lettre adressée à la LICA par la direction de l'ENA :

> Certes nous ne vous cachons pas notre déception à la conférence de la Mutualité, car malheureusement, nous avons constaté qu'il y a parmi l'élément juif des aveugles qui ne veulent pas voir la réalité en face et qui suivent le chemin qui est contraire à l'entente indispensable entre Arabes et Juifs. Car nous tenons à vous réafimer (*sic*) que nous ne pouvons jamais accepté (*sic*) comme base le foyer juif de Palestine, car le sionisme n'est qu'une forme de racisme et d'impérialisme autant que celui de Hitler ou de Mussolini. En tout cas nous sommes près à colaborer (*sic*) avec la Lica si elle se désolidarise du Sionisme mais nous vous disons que nous ne pouvons colaboré (*sic*) avec des sionistes[22].

En dépit de l'opposition radicale affichée par certains adhérents de la LICA, Messali Hadj participe encore à une manifestation commune le 5 février 1937. À la suite des perturbations causées par certains de ses

partisans, il prend la parole pour les modérer et les convier « à rester toujours d'accord avec nous, dans le Rassemblement populaire contre l'antisémitisme et contre le racisme, et toujours unis avec les chrétiens et les juifs[23]. » La collaboration devient cependant impossible les mois suivants quand des rumeurs sur de prétendues tendances antijuives de Messali Hadj jettent le trouble au sein de la LICA[24]. Quant aux relations avec la Fédération des élus musulmans de Constantine elles demeurent limitées, la LICA accusant le docteur Bendjelloul d'avoir parti lié avec le Parti social français (PSF) que le colonel de la Rocque a substitué à la ligue, dissoute, des Croix-de-Feu.

En réalité, derrière son discours unificateur, la LICA sait qu'elle avance en terrain miné. Ben Badis et Lecache ne peuvent ignorer ce qui les sépare. Le premier ne s'est-il pas prononcé avec force dans son journal *Ach Chihab*, en avril 1936, sur l'identité singulière de la nation algérienne ? « Cette nation algérienne n'est pas la France, ne peut être la France et ne veut pas être la France. Il est impossible qu'elle soit la France, même si elle veut l'assimilation. Elle a son territoire déterminé qui est l'Algérie avec ses limites actuelles[25]. » Ben Badis et Lecache ont certainement choisi de borner leur entente à la question de l'émancipation, en fermant délibérément les yeux sur les contours que chacun entendait lui donner, et à celle du rapprochement judéo-musulman. De ce fait, en dépit de multiples signes de ce rapprochement, demeure une incertitude sur sa valeur au-delà des discours officiels de la LICA. Ainsi, *Le Droit de Vivre* du 29 août 1936 signale une réunion à Mostaganem où d'après le journal le cheikh Zahiri, membre du Bloc des organisations musulmanes de l'Oranie, et Safir El Boudali[26] prononcent « de belles paroles de fraternité[27] ». Le journal reproduit l'extrait suivant : « les Juifs étaient plus misérables que nous, il y a soixante ans. Ils sont à présent Français. Nous aussi nous aurons notre Crémieux et il s'appellera sans doute Léon Blum[28] ! » Le cri de « Vive Blum ! » salue le discours, mais l'exclamation ne signifie pas « Vive les Juifs », pas plus que la « fidélité » prônée par les oulémas à l'égard du gouvernement n'est synonyme d'assimilation et d'acceptation définitive de l'autorité française par le peuple algérien. En dépit de ces ambiguïtés, la tournée de Lecache de 1937 donne lieu à d'incontestables moments de fraternisation avec les musulmans.

1937 : la consécration du rapprochement judéo-musulman Après la Tunisie où il a débuté sa tournée, Bernard Lecache passe en Algérie. À Souk-Ahras, le 25 février 1937, le président de séance est entouré de Skhiri, président de l'Association des anciens

combattants musulmans, et de Me Hammza, un avocat musulman. Huit cents musulmans assisteraient au meeting, ainsi que 200 Européens.

À Tebessa, le 6 mars 1937, le cheikh El Arbi Tebessi prononce un discours qui fait état de l'étroite solidarité régnant entre les oulémas, la population indigène et la LICA[29]. Dans l'après-midi du 11 mars, à Constantine, Lecache se rend à la *médersa* fondée par Ben Badis où il découvre des élèves de cinq à douze ans en costume de fête, derrière leurs pupitres. *Le Droit de Vivre* affirme que cette œuvre d'éducation qui « sort de l'ignorance les enfants musulmans pauvres » doit être soutenue[30]. Une somme de 200 francs est remise à l'école. Le même jour, toujours à Constantine, Lecache donne une conférence intitulée « Démocraties et Racisme ». À sa suite, le cheikh Ben Badis prononce une allocution en arabe que rapporte le lendemain *La Dépêche de Constantine* :

> Après avoir souhaité la bienvenue à M. Bernard Lecache, le Cheikh Benbadis souligne l'importance de cette grandiose manifestation d'union et de fraternité autour de la LICA dont il est solidaire. Il rappelle avec fierté l'œuvre entreprise par les sémites fils d'Abraham et d'Israël, qui avaient donné à travers l'histoire l'exemple dans l'évolution du genre humain. Il ajoute qu'un bon et vrai musulman ne peut pas être antijuif, car la doctrine de l'Islam impose à tous ses fidèles le respect de son prochain à n'importe quelle race qu'il appartienne. Il conclut en faisant appel aux sémites Arabes et Israélites pour relever la noble tradition de leurs ancêtres pour l'union, la fraternité et la justice entre toutes les races[31].

Le 20 mars, Lecache donne une conférence au Cercle musulman du progrès à Alger sur le même thème. La séance s'ouvre aux chants de *La Marseillaise* et de *L'Internationale*. Le discours d'introduction est dispensé par Benhoura, directeur du journal *La Justice*, qui rend hommage à « l'apôtre qu'est M. Bernard Lecache, dont l'activité inlassable tend à l'union des peuples. » Selon Lecache, « l'union est totale entre musulmans, juifs, chrétiens et libres penseurs, sous l'égide du Rassemblement populaire de France. » Il apporte à nouveau le soutien de son organisation aux revendications de la charte du Congrès musulman et prend l'engagement d'intervenir auprès des groupements de gauche pour faire aboutir le projet Viollette qui vise à accorder l'égalité politique à quelques 20 000 indigènes. L'allocution que prononce en arabe le cheikh El-Okbi est traduite par Benhoura :

> Les Musulmans, les Israélites et les Chrétiens ont un programme commun. C'est par habitude qu'ils sympathisent. Ils souhaitent que des manifestations pareilles à celle de ce jour aient lieu le plus souvent, car l'Islam ordonne la solidarité et la sympathie entre les races. La LICA est la véritable incarnation de

> l'esprit islamique. Le Coran dit que les hommes naissent frères et l'Islam ne fait pas de différences entre les races. Les vrais musulmans ignorent le mépris des races, ils doivent être contre la haine des peuples, l'injustice et l'iniquité. Ils sont pour la liberté dont rien n'est plus précieux[32].

Dans sa propre intervention, Benhoura évoque les événements de Constantine dont il impute la responsabilité aux Européens antisémites qu'il accuse d'avoir manipulé les musulmans contre les israélites. Il rend hommage à ces mêmes israélites qui n'en ont pas tenu rigueur aux musulmans et leur ont tendu une main loyale. Le 1er avril 1937, à la *médersa* de Mascara, la délégation de la LICA est accueillie par le docteur Saffir El Boudali, le cheikh Zemouchi, Benhoura et par des centaines de musulmans[33]. Le 6 avril, à Sidi bel-Abbès, l'accueil est tout aussi enthousiaste au Cercle musulman. Le cheikh Mostefa Ben Halouche prend la parole, au nom des oulémas, suivi de divers représentants « indigènes »[34]. Le 10 mai, Lecache est reçu par le Congrès musulman. Le discours introductif de Kaddour à l'attention des musulmans valorise la fraternité « dans les heures que nous traversons, le vrai moyen de changer leur destin[35]. » Le cheikh Zahiri intervient ensuite : « Mes frères musulmans, [...] souvenez-vous que c'est au juif Léon Blum que nous devons tout[36]. » Le 12 mai 1937, Lecache donne une conférence à Perrégaux, placée sous la présidence d'honneur d'Abderrahman Belaoud, doyen d'âge du conseil municipal.

Des résultats tangibles Oulémas, élus, militants politiques, membres du Congrès musulman ou du Bloc des organisations musulmanes sont présents à toutes les étapes de la tournée de Lecache. Le président de la LICA ne dissimule pas son enthousiasme :

> La LICA était et reste si forte, si grande (entendez-vous, les neutres en pantoufles, qui mettez votre âme en veilleuse) qu'elle réalisait mieux que l'union judéo-musulmane puisqu'elle réalisait l'union de tous les musulmans entre eux, puisque les partisans de Benjelloul, les partisans des Oulémas, puisque les Mozabiques (*sic*) et les Kabyles fraternisaient dans le combat et dans l'amour des libertés, dans la volonté d'obtenir le droit de vivre pour tous et partout[37].

À Paris, le 14 juillet 1937, des centaines de musulmans défilent sous les pancartes des Cercles d'éducation des oulémas[38], dans le cortège du Rassemblement mondial contre le racisme que la LICA a créé pour fédérer les forces progressistes. Ce même rassemblement accueille en juillet 1938 la parole des oulémas en la personne du cheikh Fodil el-Ouartilani, lors de son deuxième congrès. Le cheikh y dénonce la politique des colons qui s'efforcent de diviser pour mieux asseoir leur

prépondérance. Rendant hommage à l'action des oulémas pour le rapprochement des communautés, il accuse ceux qui manipulent les indigènes et propagent la haine des « races »[39]. L'Association franco-musulmane apporte également son soutien au mouvement. Fondée à Paris le 1er juillet 1937, elle cherche à créer des cercles franco-musulmans destinés à promouvoir l'amitié, la culture et la solidarité entre les deux parties. Elle prévoit d'organiser des conférences, des projections cinématographiques mais aussi de coordonner des échanges scolaires et d'éditer un bulletin. Parmi ses membres fondateurs figurent les cheikhs Ben Badis, El Okbi, Fodil ainsi que Bernard Lecache. La présidence d'honneur échoit tout naturellement à Maurice Viollette.

En mai 1937, le *Bulletin de la Fédération des sociétés juives d'Algérie* constate que « les résultats du rapprochement réalisé sont déjà tangibles, la tension a disparu, la propagande antisémite tente désormais vainement de gagner les musulmans. » La LICA n'est pas seule en jeu. D'autres acteurs locaux, nous l'avons dit, concourent activement à l'œuvre de fraternisation[40]. L'organisation de Lecache est toutefois celle qui porte le plus loin les espoirs collectifs. Dès la fin de l'automne 1936, la conviction que l'organisation a su mener à bien le rapprochement judéo-musulman en Afrique du Nord l'emporte. La direction estime dans un rapport destiné au VIIe congrès national de 1936, que le rapprochement entre Juifs et Arabes s'est opéré car Lecache s'est adressé aux musulmans sans intermédiaire : « nous avons tenu, pour la première fois, dans les régions les plus hostiles, un langage clair, franc, brutal. Nous avons dénoncé publiquement les coupables, reconnu publiquement, non seulement les erreurs de nos adversaires, mais nos propres erreurs[41]. » La Ligue n'a pas hésité à dénoncer l'usure pratiquée par certains Juifs et un particularisme qu'elle juge néfaste aux relations intercommunautaires. Sa direction estime avoir été au premier rang pour défendre les droits des indigènes et combattre les taudis. Elle a désigné les « vrais coupables » dont les masses juives et indigènes sont victimes. Lors du VIIe congrès national, fin 1936, les orateurs se succèdent à la tribune pour rendre hommage au travail accompli. Il est vrai que l'effort entrepris a été empreint de réciprocité et de continuité : l'adhésion de certaines personnalités et autorités musulmanes au mouvement explique, probablement plus que tout autre facteur, certaines des manifestations les plus concrètes, tout au moins les plus visibles. L'énergie déployée s'est néanmoins heurtée à des résistances et des blocages, fruits d'une conjoncture bien perturbée.



Représentants juifs et musulmans de la police municipale à Khenchela dans les Aurès en 1937.
Au premier plan, de gauche à droite : le brigadier Messaoud Touitou et l'inspecteur Marc Collégia, le maire Baguer et le commissaire Marcelin Albès. Au second plan, les agents Hassad, Zerdoum (sic), Hadiden, Amar, Dagh-bouche, Touitou.
Coll. Paulette Touitou.

Craintes et déceptions Le contexte politique compte pour beaucoup dans cette dynamique de rapprochement judéo-musulman. Comme nous l'avons vu, de nombreux discours célèbrent le Front populaire et ses projets de réformes. Les attentes des milieux indigènes sont telles que l'absence de mesures au cours des premiers mois d'exercice du pouvoir, en 1936, déclenche de rapides signes d'impatience. Le dépôt du projet Blum-Viollette apporte toutefois, au bout de huit mois, le signal attendu de la volonté gouvernementale. La LICA lui accorde un soutien inconditionnel qui n'est pas sans danger puisqu'il articule, d'une certaine manière, entente judéo-musulmane et aboutissement du projet. N'existe-t-il pas de fait un risque qu'un échec de Léon Blum se meuve en échec de tous les Juifs ? Dans l'immédiat, la direction de la LICA se dépense sans compter pour soutenir les revendications indigènes : la politique de réformes lui semble la seule possible pour conserver son empire à la France et maintenir la paix entre ses populations. Le sentiment que se joue là le sort de la République française prévaut. Lors d'une réunion du

comité central de la LICA, au début du mois de juin 1937, Lecache, de retour de sa deuxième tournée, rend hommage aux acteurs du rapprochement et évoque les contrecoups possibles si ces attentes n'étaient pas satisfaites : « notre action pourra être très bénéfique si le projet Viollette est discuté ce mois-ci. Dans le cas contraire, une révolution anti-française est à craindre, car si les masses musulmanes que nous avons actuellement derrière nous ne sont pas soutenues par Paris, elles iront à l'ennemi. La question nord-africaine commande donc la question française[42]. »

La « révolution anti-française » ne survient pas dans l'immédiat, mais la perte de confiance dans le gouvernement de Front populaire est probante les mois suivants. Les sections algériennes sont les premières à le souligner. Lors du VIIIe congrès national de la LICA, en novembre 1937, elles font remonter leurs vœux au siège central. Celle de Constantine fait état de la déception des indigènes devant la mise en veilleuse du projet Blum-Viollette[43]. Les membres de la section d'Oran estiment pour leur part que le retard des réformes du Front populaire « permet à des agitateurs français et étrangers d'entraîner les Musulmans Nord-Africains dont la déception est explicitée contre les démocrates au pouvoir, dans des formations et des mouvements racistes à la fois et antifrançais[44]. » Le VIIIe congrès national ne manque pas de souligner les carences de la politique gouvernementale en Algérie et en appelle à « réalisation urgente des promesses maintes fois affirmées par les gouvernements de la République[45] ».

La même tonalité marque les échanges au sein du comité méditerranéen de la LICA, qui assure la liaison entre le comité central, les fédérations nord-africaines et les pouvoirs publics. Lors d'une réunion le 18 décembre 1937, Sadia Lévy (section d'Oran) alerte sur le découragement qui gagne les milieux algériens[46]. L'adhérent de la LICA et député socialiste Marcel Régis estime que le vote du projet Blum-Viollette apporterait « le calme, au moins pour quelques années[47]. » Et encore… il faut garder à l'esprit que le projet ne constitue qu'une facette de l'éventail des réalisations attendues. Nombre de rapports soulignent les déceptions en la matière : l'épuration de l'administration demeure indispensable comme l'est l'abandon de la force et des méthodes répressives employées contre les musulmans, qui perpétuent l'oppression coloniale. Les revendications musulmanes restent pour leur part la feuille de route de la LICA.

La Commission d'enquête dans les Territoires d'Outre-Mer, créée par la loi du 30 janvier 1937, donne un temps l'illusion que le gouvernement va mettre en œuvre son discours réformateur. Confiée à Henri Guernut, l'enquête vise à interroger les partis et les associations afin de

mieux cerner « les besoins et aspirations légitimes des populations habitant les pays d'Outre-Mer[48]. » Les sections de la LICA d'Afrique du Nord font parvenir au siège central leurs remarques qui sont transmises, en janvier 1938, à la commission. La synthèse, qui reprécise les revendications de la LICA, note à plusieurs reprises les lourdes conséquences de la pusillanimité du gouvernement : « Le danger devient d'autant plus pressant que d'importants groupements indigènes, jusqu'alors proches de nous et prêts à suivre nos mots d'ordre, se détachent peu à peu de notre action pour aller apporter de l'aide aux ennemis de la France[49]. » Le fait que le projet Blum-Viollette n'ait toujours pas été porté à l'ordre du jour du Parlement suscite un net découragement qui se manifeste par une radicalisation dans certains milieux : « L'exploitation de ce qu'on appelle, là-bas, la carence du gouvernement et des Chambres, est de telle nature qu'aujourd'hui même le Parti Populaire Algérien (ancienne Étoile Nord-Africaine) s'étend, que des chefs indigènes passent avec armes et bagages du côté de l'ennemi et que des troubles sont continuellement à craindre[50]. »

Les inquiétudes se renforcent par la suite, même si la courte tournée du militant Lazare Rachline en Algérie en avril 1938 peut encore soulever l'enthousiasme des auditoires musulmans. Le blocage semble complet : interventions en faveur des réformes au sein des comités de Front populaire, discours et articles, campagne renforcée pour le vote du projet Blum-Viollette… rien n'y fait. Le scepticisme gagne les rangs mêmes de la LICA comme en témoignent ces mots de Rachline, adressés depuis Alger : « Et si le gouvernement de Front Populaire n'a rien compris, s'il n'a servi qu'à renforcer le fascisme dans le monde et à le rendre possible en France, alors quel malheur d'avoir été son complice[51]. » La désaffection des élites musulmanes est particulièrement inquiétante. René-Élie Amar (section de Relizane) écrit à ce sujet à Lecache le 12 novembre 1938 : « Les intellectuels indigènes se détachent sérieusement de nous. Blum, disent-ils, nous a beaucoup déçus. Il a manqué d'énergie pour une fraction importante de l'empire français, en faveur de 7 millions d'indigènes qui attendaient de lui un simple petit décret, en 1936 ou 1937[52]. »

Une nouvelle série de vœux à l'horizon du IXe congrès de la LICA de décembre 1938 vient regretter les résistances et « la pression des oligarchies de féodaux agricoles représentés par leurs députés et par l'Union des maires nationaux[53] ». Les mêmes revendications reviennent désespérément. Au moment du congrès, certains délégués d'Algérie soulignent le malaise ambiant et la nécessité d'un certain démarquage à l'égard des autorités gouvernementales, à l'instar du militant constantinois Richard Hell :

Du côté indigène, pas plus brillant, on utilise contre nous leur mécontentement et l'œuvre magnifique commencée par Bernard Lecache est sérieusement compromise. Tous les militants de Constantine sont convaincus d'avoir fait tout leur devoir, mais peut-être le Comité central a *(sic)* péché par excès de confiance. Situation intenable, il faut partir d'ici avec l'assurance d'une aide efficace. J'insiste en présence de la carence du Gouvernement de la nécessité d'alerter l'opinion publique et que nous n'en sommes plus dupes. Assez de promesses, nous voulons des actes. C'est je crois dans cette attitude énergique par une énergie incessante que nous arriverons à des résultats tangibles[54].

Le docteur Amouyal de la section d'Oran n'est pas plus optimiste. Les atermoiements du pouvoir compromettent les efforts engagés :

Je viens vous parler ici de la misère du peuple musulman. Le Gouvernement devait voter le projet Blum-Viollette pour leur donner le droit de citoyenneté. Les adversaires fascistes avaient compris que tout était perdu pour eux. Devant ce projet, les Musulmans ont compris notamment où étaient leurs amis, ils sont venus en grande majorité derrière le Front populaire, plusieurs milliers de Musulmans défilaient derrière les Européens, des campagnes ont été faites par nos adversaires, montées par des fascistes qui disaient aux Musulmans : le Front populaire vous a promis beaucoup de choses, mais il n'a pas tenu, il vous a trahi. Ces êtres incultes ont cru avoir été exploités puisqu'ils ne voyaient pas en effet de réalisation[55].

1939 ne concrétisera pas ce qui reste d'espoirs en 1938. Le Front populaire a déçu et sa trop timide action coloniale enterre les attentes de ceux qui tablaient sur une ambitieuse politique, généreuse et juste[56].

Des obstacles au rapprochement Les défenseurs du rapprochement judéo-musulman se heurtent à des tentatives de déstabilisation qui rendent leur ambitieuse mission particulièrement ardue. La mobilisation du PSF, du Parti populaire français (PPF) de Jacques Doriot et des autres groupements nationalistes comme les Unions latines contre le projet Blum-Viollette, suscite des charges féroces d'où l'antisémitisme n'est pas absent. Ces réunions sont ouvertes aux indigènes dont les frustrations constituent un levier de taille aux mains des militants antisémites. Un rapport interne de la LICA explique à l'automne 1937 que les colons prennent prétexte du retard du vote du projet Blum-Viollette pour discréditer aux yeux des musulmans les Juifs et la gauche[57].

Les nationalistes arabes constituent un autre pôle réfractaire au projet Blum-Viollette. Certaines sources citées précédemment font état d'une désaffection vis-à-vis du gouvernement français qui profite au mouvement de Messali Hadj. Sans que ce milieu ait franchement mobilisé l'argumentaire antisémite, il est certain que le rejet de l'autorité française peut difficilement bénéficier aux « israélites » qui lui demeurent au

contraire attachés. Après avoir tendu la main à Messali Hadj, la LICA s'en éloigne définitivement à l'été 1938.

La question palestinienne constitue, au surplus, un abcès redoutable dans les relations judéo-musulmanes. L'opinion arabe à l'égard du sionisme évolue de façon très négative au fil de la décennie. La violence qui s'instaure dans le territoire sous Mandat britannique à partir de 1936 a des répercussions dans l'ensemble des pays arabes et détériore considérablement les relations entre Juifs et musulmans. La position des oulémas qui soutiennent le rapprochement suscite des critiques au sein des milieux arabes. Un incident survenu le 18 juillet 1937 en témoigne. Ce jour-là, le cheikh Zahiri se trouve attablé en compagnie d'un Juif et d'un indigène dans un café oranais. Un indigène en état d'ivresse entre en fureur à la vue de Zahiri : brandissant un couteau, il l'injurie violemment, le traitant de « vendu aux juifs – traître aux arabes, etc.[58] ». Le rapport de police précise qu'au sein même du milieu ouléma s'affirment de franches divisions au sujet des Juifs : « Il est curieux de souligner que, à Oran même, le Cercle Djemia El Falah, Cercle des Oulémas, se distingue particulièrement de ce point de vue : on se rappelle que Saad el Hachemi, dit Si Ali, qui eut en sous-main une part active à sa formation, s'était fâché il y a un an avec Zahiri à propos de la question juive. Quant aux jeunes gens nombreux au cercle ils affichent ouvertement des sentiments nationalistes et anti-juifs[59]. »

Ben Badis, dont on a pu apprécier l'engagement en faveur du rapprochement intercommunautaire, finit lui-même par se livrer à de violentes attaques contre les Juifs qu'il accuse, dans un article d'*Ech Chihab* d'août 1938, d'ingratitude à l'égard des musulmans qui « leur ont toujours offert asile dans leur pays[60] ». Il rappelle en cette occasion que la défense de la Terre sainte est un devoir pour tous les musulmans. Apparaissent dès lors très clairement les limites du rapprochement quand la solidarité communautaire, stimulée par une action de propagande plus ou moins souterraine, prend le pas sur toutes autres considérations.

Il faut enfin signaler que la LICA ne s'impose pas naturellement dans les milieux israélites d'Afrique du Nord : au Maghreb comme en métropole elle se heurte à de fortes résistances dont de nombreux rapports se font écho : tous les Juifs ne s'accordent pas sur son diagnostic politique et les impératifs qu'elle fait valoir. La direction de la LICA voit quant à elle dans cette réserve de l'hostilité, de l'indolence, de l'inertie et de l'indifférence. L'arrimage de l'association au Front populaire fait ici comme ailleurs l'objet de vives critiques. Quant à la volonté de tendre la main aux musulmans, elle est loin de s'imposer partout. La méfiance

se manifeste de temps à autre mais il faut surtout constater que la fraternité ne se décrète pas, qu'elle doit être entretenue par des initiatives et des gestes constamment renouvelés. Or, de nombreuses lettres émanant des instances dirigeantes critiquent le manque de persévérance des adhérents à la LICA d'Algérie alors que le danger est prégnant. Le regard que porte Lazare Rachline sur la section algéroise est édifiant : « Alger : de toi à moi, c'est lamentable. La réunion était pour ce soir, elle est remise à demain. Rien n'est préparé, rien n'est fait. Nous avons affaire à des gens amorphes, qui sont contents d'eux, contents de ce qu'ils font, ou plutôt de ce qu'ils ne font pas. Je vais les secouer, mais sans trop de douleur et j'espère ranimer les moribonds[61]. » Le mot « léthargie » revient d'ailleurs assez souvent sous la plume des cadres locaux lorsqu'ils qualifient l'état de leurs sections. Le jugement du président de la Fédération algérienne, Émile Pinaud, dans une lettre adressée à Lecache, rend bien compte des limites de la mobilisation et atteste de l'« effet Lecache » que nous évoquions, mais aussi de sa fragilité : « le jour où vous viendrez en Algérie vous trouverez sur votre passage le même enthousiasme et les mêmes manifestations. Puis après votre passage nos amis reprendront leur position de lézards au soleil et attendront… votre nouveau passage pour sortir momentanément de leur léthargie.[62] »

Le rapprochement judéo-musulman en Afrique du Nord fut un des principaux chantiers de la LICA dans la période de l'avant-guerre. Il prit une tournure décisive en Algérie où se jouait une partie du destin de la France. Puissamment humaniste et progressiste, le projet souffrit cependant de son articulation étroite au projet Blum-Viollette dont l'abandon, fin 1938, sonna le glas de biens des espoirs nés au printemps 1936. La volonté politique manqua, mais également les relais locaux pour conduire en profondeur et dans la durée une action qui connut néanmoins des manifestations éclatantes.

NOTES

1. Centre des archives nationales d'outre-mer (ci-après FR-ANOM), 16 H 115, Note de renseignement, 5 novembre 1936.
2. *Ibid*.
3. Ministre d'État dans le gouvernement de Léon Blum, ancien gouverneur général de l'Algérie (1925-1927).
4. *Le Droit de Vivre* (ci-après *DDV*), 4 juillet 1936.
5. *Ibid.*, 29 août 1936.

6. *Ibid*.
7. Archives de la LICA (ci-après LICA), dossier 2, Lettre de Féry aux sections, 30 novembre 1936.
8. FR-ANOM, 4 I 73, *La Justice*, 20 janvier 1937.
9. *Ibid*.
10. LICA, Dossier 156.7, Lettre de Ben-Taïeb à Lecache, 30 juillet 1937.
11. *Ibid*.
12. LICA, dossier 523, Répertoire de la composition des bureaux des sections et fédérations d'Afrique du Nord.
13. LICA, Dossier 440, Liste des adhérents de la section de Nemours en août 1936.
14. Les effectifs totaux correspondent, d'après un document qui accompagne les effectifs musulmans, à des cotisations payées. Il s'agirait donc là de membres actifs.
15. FR-ANOM, 16 H 115, Rapport du chef de la Sûreté départementale de Constantine, 8 mars 1937.
16. FR-ANOM, F 410, Rapport de police (Alger), 23 mai 1937.
17. FR-ANOM, F 410, Rapport de police (Miliana), 21 mai 1937.
18. Les guillemets figurent dans le compte rendu du *Droit de Vivre*.
19. *DDV*, 24 octobre 1936.
20. *DDV*, 18 juillet 1936.
21. Le Parti populaire algérien naît en mars 1937 après la dissolution de l'Étoile nord-africaine.
22. LICA, Dossier 2027 B, Lettre de l'Étoile Nord-Africaine à la Fédération des Ligues contre l'Antisémitisme, 28 octobre 1936.
23. *DDV*, 13 février 1937.
24. Sur ces rumeurs lancées par *La Libre Parole* de l'antijuif Henry Coston (édition du 11 novembre 1937), la LICA n'obtiendra aucun éclaircissement de la part de l'Étoile Nord-Africaine.
25. Cité *in* Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, René Julliard, 1952, p. 115.
26. Safir El Boudali (1908-1999) : journaliste, écrivain et musicologue.
27. *DDV*, 29 août 1939.
28. *Ibid*.
29. *DDV*, 13 mars 1937.
30. *Ibid*.
31. *La Dépêche de Constantine*, 12 mars 1937.
32. FR-ANOM, 4 I 73, Rapport du chef de la Sûreté départementale, 21 mars 1937.
33. *DDV*, 11 avril 1937.
34. *Ibid*.
35. FR-ANOM, 16 H 115, *Oran républicain*, 11 mai 1937.
36. *Ibid*.
37. *DDV*, 13 mars 1937.
38. Les Oulémas ont en effet essaimé en métropole en y implantant des cercles d'éducation. Ils ont pour vocation d'aider à l'émancipation des Nord-Africains en leur dispensant des cours de français, d'arabe, d'économie, d'histoire, de comptabilité, etc.
39. LICA, Dossier 2001, Rapport du cheikh Fodil, « La question musulmane en Afrique du Nord ».

40. D'autres exemples d'initiatives figurent dans Bruno Tschantre, *Les Comités Juifs d'Algérie entre 1915 et 1962*, maîtrise d'histoire, Université de Provence, 1994, pp. 20-37.
41. *DDV*, octobre 1936.
42. LICA, Dossier 20, Réunion du comité central du 1er juin 1937.
43. LICA, Dossier 30.12, Vœux et motions présentés par les sections au VIIIe congrès national de la LICA (1937).
44. *Ibid*.
45. LICA, Dossier 140.7, Extrait de la motion votée par le VIIIe congrès national de la Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme, le 21 novembre 1937.
46. LICA, dossier 154, Compte rendu de la réunion du Comité méditerranéen du 18 décembre 1937.
47. *Ibid*.
48. LICA, Dossier 140.7, Lettre adressée par la Commission d'enquête dans les territoires d'Outre-Mer.
49. *Ibid.*, Résumé des revendications de la LICRA (*sic*) concernant l'Afrique du Nord.
50. *Ibid*.
51. LICA, Dossier 263, Lettre de Rachline à Lecache, 11 avril 1938.
52. LICA, Dossier 132, Lettre d'Amar à Lecache, 12 novembre 1938.
53. LICA, Dossier 43, Vœu de la section d'Oran.
54. LICA, Dossier 69, Compte rendu du IXe congrès national de la LICA, décembre 1938.
55. *Ibid*.
56. En décembre, les sénateurs rejettent le projet Blum-Violette.
57. LICA, Dossier 1989, Rapport sur l'activité en 1937 du Comité français du Rassemblement mondial contre le racisme.
58. FR-ANOM, 5 I 50, Rapport du Centre d'informations et d'études, 28 juillet 1937.
59. *Ibid*.
60. FR-ANOM, 4 I 73, *Ech Chihab*, août 1938.
61. LICA , Dossier 263, Lettre de Rachline à Lecache, 12 avril 1938.
62. LICA, Dossier 106.1, Lettre de Pinaud à Lecache, 7 novembre 1938.



Le regard des Renseignements généraux de Vichy sur les rapports judéo-musulmans en Algérie (1940 - 1943)

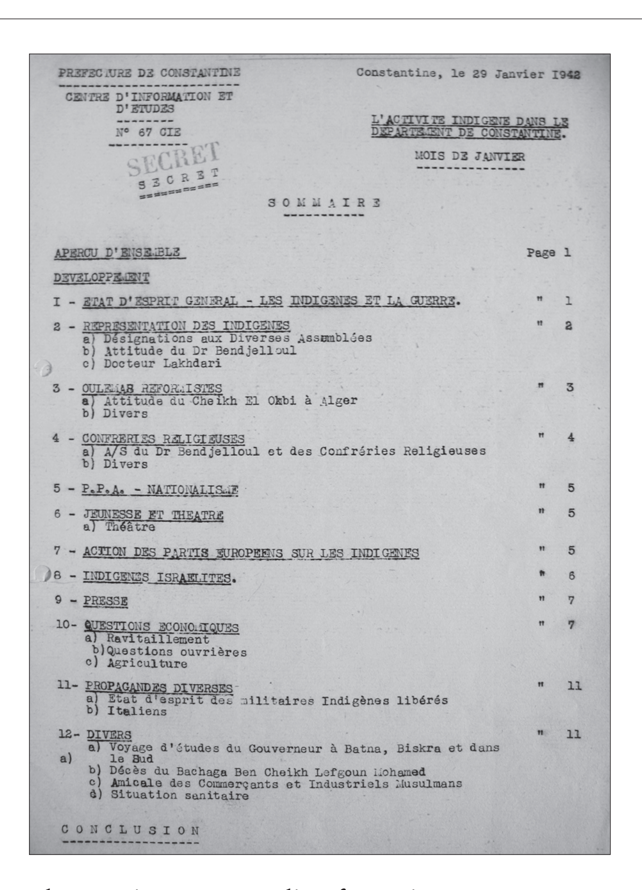
Jean Laloum

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 107 à 128
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0107

Le regard des Renseignements généraux de Vichy sur les rapports judéo-musulmans en Algérie (1940-1943)

Jean Laloum



PREFECTURE DE CONSTANTINE

CENTRE D'INFORMATION ET D'ETUDES

N° 67 CIE

SECRET

S E C R E T

Constantine, le 29 Janvier 1942

L'ACTIVITE INDIGENE DANS LE DEPARTEMENT DE CONSTANTINE.

MOIS DE JANVIER

S O M M A I R E

APERCU D'ENSEMBLE — Page 1

DEVELOPPEMENT

I - ETAT D'ESPRIT GENERAL - LES INDIGENES ET LA GUERRE. — " 1

2 - REPRESENTATION DES INDIGENES — " 2
a) Désignations aux Diverses Assemblées
b) Attitude du Dr Bendjelloul
c) Docteur Lakhdari

3 - OULEMAS REFORMISTES — " 3
a) Attitude du Cheikh El Okbi à Alger
b) Divers

4 - CONFRERIES RELIGIEUSES — " 4
a) A/S du Dr Bendjelloul et des Confréries Religieuses
b) Divers

5 - P.P.A. - NATIONALISME — " 5

6 - JEUNESSE ET THEATRE — " 5
a) Théâtre

7 - ACTION DES PARTIS EUROPEENS SUR LES INDIGENES — " 5

8 - INDIGENES ISRAELITES. — " 6

9 - PRESSE — " 7

10- QUESTIONS ECONOMIQUES — " 7
a) Ravitaillement
b) Questions ouvrières
c) Agriculture

11- PROPAGANDES DIVERSES — " 11
a) Etat d'esprit des militaires Indigènes libérés
b) Italiens

12- DIVERS — " 11
a) Voyage d'études du Gouverneur à Batna, Biskra et dans le Sud
b) Décès du Bachaga Ben Cheikh Lefgoun Mohamed
c) Amicale des Commerçants et Industriels Musulmans
d) Situation sanitaire

C O N C L U S I O N

Sommaire du Centre d'information et d'études (CIE) de Constantine, 29 janvier 1942
Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

Un vent de folie a passé sur la ville de Constantine. Des victimes innocentes ont été sacrifiées au dieu raciste, des dégâts importants ont été enregistrés. Pourtant rien ne faisait prévoir ce malheur, rien ne faisait prévoir ce divorce brutal entre les communautés israélite et musulmane […]. Sont-ils vraiment musulmans, ceux qui ont présidé au triste carnage[1] ?

Rabah Zenati, instituteur à la retraite et naturalisé français en 1903, évoque ici l'émeute antijuive de Constantine des 3 au 6 août 1934. Partis politiques, journalistes et témoins d'alors sont loin de s'accorder sur ses causes qui font encore aujourd'hui débat dans la communauté des historiens[2]. Mais, imputant le manque de réactivité des pouvoirs publics à des

renseignements par trop déficients, le gouvernement général de l'Algérie décide de mettre en place des organismes de surveillance et de recueil d'informations chargés de scruter l'état d'esprit des populations indigènes, et au-delà, comme le relève Michel Abitbol, de l'ensemble de la population de la colonie[3]. C'est ainsi que les Centres d'informations et d'études (désormais CIE) voient le jour dans les préfectures d'Alger, d'Oran et de Constantine en mai 1935, en même temps que le CIE central du Gouvernement général de l'Algérie[4]. Désormais, des officiers spécialisés des Affaires indigènes mis à disposition par le ministère de la Guerre, appuyés par des équipes d'informateurs de toutes origines mais maîtrisant la langue arabe et avertis des questions musulmanes, sont partout présents dans les lieux publics. Au besoin, on recourt aux interceptions téléphoniques ou postales.

C'est sur l'énorme documentation constituée par ces notes et rapports sur l'état des esprits dans la colonie conservés aux Archives nationales d'outre-mer que cet article est fondé. Mais peut-on leur faire crédit ? Sont-ils autre chose que des opinions partiales ou propres à faire bien voir leurs signataires de leurs autorités de tutelle ? L'historien Michel Abitbol est très sceptique sur ce point[5]. S'il n'est pas de notre intention d'ignorer ces réserves, encore faut-il en reconsidérer le bien-fondé. Nous observons, quant à nous, que le propos est le plus souvent nuancé et concorde généralement pour un même département. Les sources sont vérifiées, le plus souvent recoupées et si des doutes subsistent, le rapport est assorti de mentions telles que : « renseignement non recoupé », « impressions de plusieurs informateurs », « renseignement fourni par un informateur musulman sérieux », « source : bonne ». Autrement dit, on y fait le départ entre rumeurs, bruits colportés, faits dûment observés sur le terrain et hypothèses d'interprétation.

Nous estimons donc qu'à condition de s'entourer de précautions méthodologiques, celles-là mêmes – confrontation et corroboration, analyses croisées, approches transversales et longitudinales – préconisées par les spécialistes de l'opinion publique comme Pierre Laborie pour l'exploitation de documents analogues pour la métropole sous l'Occupation[6], il est loisible de rechercher à travers cette masse documentaire un éclairage original sur les mentalités et les comportements des différentes composantes de la société coloniale face à la politique antijuive appliquée par le régime de Vichy.

L'agitation antisémite en Algérie à la veille de la guerre Depuis les « événements » de Constantine, de nombreux troubles dûment consignés par les services de renseignements témoignent de

fortes tensions latentes entre les différentes communautés de la colonie : rixes entre adeptes du Front populaire (dont de nombreux sympathisants juifs) et jeunes « nationaux » à Constantine en juillet 1936[7], agitation antisémite suscitée par des partis d'extrême-droite comme le Groupement des Amitiés Latines en Oranie en février 1938[8], etc. Des tracts, des graffitis, des croix gammées et des slogans haineux souillent régulièrement les devantures des magasins juifs. Circulent à Alger, Oran et Constantine des billets de banque maculés d'inscriptions antijuives à l'encre rouge faites pour dissuader la clientèle d'y faire ses emplettes. En 1940, avec l'instauration du régime de Vichy, le phénomène s'intensifie, fruit d'un activisme imputé en grande partie aux militants du Parti populaire français (PPF), dans les trois capitales régionales mais également à Sétif ou Souk-Ahras[9], villes de moindre importance.

Mais quelle est la part des musulmans dans ce climat délétère ? Les relations tissées par douze siècles de cohabitation entre populations juives et arabo-berbères ont toujours été animées, parfois tendues. Certes, une coexistence harmonieuse authentique a pu s'instaurer, à plusieurs reprises, à la faveur de la proximité culturelle, linguistique, de l'interpénétration des espaces domestique et culinaire – et même vestimentaire dans un temps pas si lointain –, comme de l'importance accordée aux identités religieuse et spirituelle. C'est à ce type de relations-là qu'il faut rapporter les dernières volontés du conseiller général et conseiller municipal de Constantine Henri Lellouche : il a fait convier à ses obsèques, début septembre 1940, une délégation mozabite et plusieurs personnalités musulmanes, dont le docteur Bendjelloul, l'un des leaders musulmans, auquel il aurait dit, avant de mourir : « Je te confie mon peuple[10] ». Mais des antagonismes anciens et tenaces subsistent, ressurgissant dans des incidents le plus souvent sans gravité, comme celui-ci survenu dans le Constantinois à la fin de janvier 1937 :

> […] de l'enquête à laquelle j'ai procédé, il résulte que le vase répandu devant la Mosquée, à la prière du vendredi, contenait seulement de l'eau mélangée à du henné. Suivant une antique superstition juive, une jeune fille […] désirant un époux, fait jeter par une vieille femme, le contenu d'un vase : eau mélangée à du henné, au préalable enchanté, devant une mosquée, à la prière du vendredi. Les indigènes, en marchant sur cette eau, écartent, paraît-il, les maléfices empêchant la jeune fille de trouver un fiancé. Cette sorcellerie s'appelle : "RFIFF". Les indigènes l'ont constaté eux-mêmes, il ne s'agissait pas du contenu d'un vase de nuit. Le commerçant indigène, installé près de la Mosquée, a lui-même arrêté la matrone israëlite coupable, et s'est assuré qu'il était question du sortilège sus indiqué. Il a pu calmer aussitôt ses coreligionnaires, et à l'heure actuelle, l'incident ne peut avoir de complications[11].

La raison première de cette animosité des musulmans, selon les agents des services de renseignement, réside dans l'adoption du décret Crémieux, qui aurait eu pour résultat de transformer « en maîtres ceux qu'ils avaient toujours considérés comme esclaves, car il était un temps, celui d'avant la conquête, où le Juif, ne pouvait emprunter le trottoir des rares villes qui en possédaient[12]. » Sur les fondements de la *Dhimma* – ce statut d'assujettissement des gens du Livre, traditionnel en pays d'islam, en garantie d'une « protection », assurant notamment la liberté de culte –, et ses effets sur les relations judéo-musulmanes, certains officiers du CIE avancent une interprétation d'ordre plus psychologique qu'historique. « Les Musulmans professent pour les Juifs le plus souverain mépris », écrit par exemple le colonel Robin, analysant les causes de la grande révolte kabyle de 1870[13]. Il poursuit :

> C'est à tel point que tuer l'un d'eux est à leurs yeux une action déshonorante, comme serait celle de tuer une femme sans défense. Ce mépris est analogue à celui qu'éprouvent les Américains pour les gens ayant du sang nègre ; il n'est pas raisonné et ne se discute pas. Les Musulmans méprisent les Juifs, mais ils ne les honorent pas de leur haine. […] Beaucoup d'indigènes ont laissé ce qu'ils possédaient aux mains des Juifs. […] Les emprunteurs, qui se trouvent dépouillés parce qu'ils n'ont pas pu faire face à des engagements librement consentis, se résignent. Cependant les Musulmans ont été froissés de nous voir élever à notre niveau des gens qu'ils regardent comme vils […] et en ont conçu pour nous une certaine mésestime : ce ne sont pas les Juifs qui deviennent Français, disaient-ils avec amertume, ce sont les Français qui se font Juifs. Mais ce dont ils ne pouvaient supporter l'idée, c'était la possibilité de voir les Juifs les commander[14].

Cette thèse, les agents en charge du renseignement la confortent de maints exemples. C'est pourquoi toute formalité administrative impliquant de se soumettre au contrôle de fonctionnaires ou d'agents juifs est, insistent-ils, le plus souvent pénible aux musulmans[15].

Mais bien d'autres griefs sont faits aux Juifs : une jeunesse volontiers provocatrice et arrogante, le trop grand ascendant pris dans les sphères économique et administrative du pays, la spéculation des commerçants juifs sur les tissus en gros qui favorise la hausse des prix au détriment des petits commerçants arabes et mozabites – une pratique dont un informateur du CIE se fait l'écho en juillet 1940 mais pour douter qu'elle soit spécifique aux Juifs[16].

Avec la mobilisation, en septembre 1939, la rumeur enfle : d'Oran, Constantine, mais également de Batna, du Khroubs, de Biskra, Tébessa, Guelma, Sétif, des communes mixtes de Sédrata, de l'Edough, d'Aïn-Touta, de la région d'Akbou, les rapports font état de la même accusation proférée tant par des Européens que par des musulmans : les

Juifs mettent tout en œuvre pour s'y soustraire, ou, à défaut, pour se faire affecter à l'arrière ou dans des unités non combattantes. Ce sont des « planqués », des « embusqués ». C'est ainsi que le commissaire de police de Biskra explique l'hostilité des habitants des Territoires du Sud[17]. Pourtant, les rapports d'enquête relativisent largement ces rumeurs ; ils s'expriment très majoritairement au conditionnel et s'assortissent de moult : « on colporte », « On reproche, peut-être à tort ou à raison », « il est fréquent d'entendre dire », etc. De fait, entre les bruits colportés et la réalité, le fossé est grand[18].

Des Musulmans attentistes Après la défaite et l'installation du régime de Vichy, les observateurs insistent surtout sur la grande misère des populations « indigènes », une situation qui préoccupe grandement les autorités coloniales, conscientes que la défaite française a écorné le prestige de la France. Ces populations, loyales jusque-là, risquent de se tourner vers l'Allemagne. « Tous les renseignements concordent maintenant pour souligner en quels termes favorables, note le commissaire en chef de la police spéciale de Constantine en août 1940, les indigènes rapatriés de la Métropole commentent l'attitude à leur égard des autorités allemandes d'occupation[19]. » Suivant un autre informateur basé à Alger, l'attitude condescendante et soumise habituellement observée par les populations « indigènes » est en train de s'effriter. Et de s'interroger : « Peut-être faut-il voir là l'action insidieuse de propagandes antinationales ; peut-être est-ce tout simplement la réaction d'un milieu aigri par les privations[20]. » Quant aux populations juives en Algérie, nous est-il rapporté, elles sont inquiètes : la politique d'exclusion aussitôt engagée par les nouveaux dirigeants du pays, la recrudescence d'un activisme européen malveillant, l'hostilité des milieux militaires qui est manifeste aussi dans une fraction de la jeunesse musulmane provoquent un sentiment diffus d'angoisse.

Mais, et en dépit des nombreux griefs et dissensions les opposant aux Juifs, les Arabo-berbères font le choix de se tenir à l'écart de l'agitation antijuive. En juillet 1940, un informateur du Constantinois attribue cette expectative au souvenir encore vivace de la répression des émeutes d'août 1934[21]. Mais selon le *Bulletin* du CIE d'Alger, elle a plutôt pour origine les mots d'ordre de certains milieux musulmans comme le Cercle musulman du Progrès ou de personnalités influentes, comme le cheikh Si Taïeb El Okbi de l'Association des oulémas, et le Dr Bendjelloul[22]. Ce dernier, est-il rapporté, « a confirmé l'opportunité de ces dispositions ajoutant qu'il fallait s'écarter des turbulents et s'en rapporter au



Le cheikh El Okbi (à droite) et le chef des oulémas. Portraits parus dans L'Illustration *du 15 août 1936 (p. 468).* D.R.

Gouvernement. Bien qu'au fond de soi (sic) chaque indigène soit anti-juif et souhaite le plus souvent des mesures d'exception sinon de violence contre les israélites, ajoute le commentateur, ce concours de conseils de sagesse porte ses fruits. "Nous ne voulons pas servir d'instruments aux rancunes des autres, dit-on, car nous serions seuls à en supporter les conséquences ; que Satan continue à exciter les Français contre les juifs ; nous nous contenterons d'être des spectateurs"[23] ».

La frange éclairée de la population musulmane avait déjà joué un rôle modérateur non négligeable durant l'entre-deux-guerres. À l'initiative de représentants associatifs, les valeurs d'assistance fraternelle, de mutuelle compréhension et de tolérance avaient été régulièrement rappelées. Dans l'espace cultuel, l'Union des Croyants monothéistes fondée à Alger en 1935 répondait à cette même aspiration « de concorde et d'union entre les divers éléments de la population algérienne[24] ». L'action conciliatrice engagée en 1940 par les élites musulmanes – maintes fois signalée dans les rapports – va se révéler déterminante comme ne manque pas de le souligner, le 17 juillet, le commissaire chef de la police spéciale départementale de Constantine au cabinet du préfet[25].

L'abrogation du décret Crémieux La population juive est soumise à tout un arsenal législatif et réglementaire visant à la recenser, l'exclure ou la contingenter dans les activités professionnelles, d'enseignement et d'éducation, la déposséder et l'interner. Au mois de juillet, la nouvelle réglementation touchant à l'accès aux emplois de la fonction publique, réservés désormais aux Français à titre originaire, provoque un très vif émoi. L'antisémitisme latent se donne libre cours dans certains milieux européens. La suppression le 27 août 1940 du décret-loi Marchandeau relatif à la répression de la haine raciale par voie de presse, appliquée immédiatement en Algérie, est bien perçue par

une partie d'entre eux comme un premier pas vers son officialisation[26]. Dès juillet 1940, la rumeur d'une abrogation du décret Crémieux se fait insistante.

Celle-ci, entérinée par la loi du 7 octobre 1940, publiée au *Journal officiel (JO)* dès le lendemain, provoque chez les musulmans des réactions diverses :

> La grande masse ignorante, les petites gens, les ruraux, chez qui l'antisémitisme est profondément enraciné, marquent une satisfaction sans mélange. Les milieux instruits, les citadins, attendent, pour se prononcer, de connaître les mesures d'application de la nouvelle loi. On veut en retirer un profit matériel, faute de quoi, déclare-t-on, il s'agirait une fois de plus, d'une « satisfaction purement verbale ». Beaucoup de militants des anciens partis, dont la critique ne désarme jamais, s'attaquent à la forme de la loi, à laquelle ils reprochent de les mettre sur le même plan que les Juifs : « Alors, pour châtier cette engeance, on la place à notre niveau ? Faut-il que nous soyons bas ?». Quelques idéologues, imprégnés des idées de gauche, s'indignent et condamnent « cette mesure réactionnaire » : « On vient de détruire le "pont" destiné à relier un jour l'Algérie à la France. On a reculé d'un siècle. On n'a donc plus qu'un programme négatif, on décourage les élites, c'est la porte fermée à toutes les revendications, etc. » Chez les Kabyles, au contraire, dont l'antisémitisme est plus économique que sentimental, et où les naturalisés sont relativement nombreux, on se félicite sans réserves, dans l'espoir d'occuper les places qui seront rendues libres par l'éviction des Juifs de certains emplois[27].

Pour prévenir d'éventuels débordements, les autorités intensifient en ce mois d'octobre la surveillance des Juifs et des musulmans[28]. Dès le 8, le commissaire central de la police d'État et le chef de la police spéciale départementale de Constantine adressent à la préfecture leurs premières observations, qui sont nuancées : pour le premier, aucune réaction à noter dans les milieux indigène et israélite de la ville, cette dernière population se bornant à commenter la mesure en famille ou dans les cafés. Concernant les populations musulmanes, celles-ci paraissent se désintéresser de la question, mais il estime, toujours en s'entourant de grandes précautions, que « cette mesure a été, dans l'ensemble, favorablement accueillie par eux[29] ». Quant au second, il relève la consternation de la grosse majorité des Juifs, et, chez quelques-uns, une indifférence et une ironie affectée ; il note par ailleurs l'invitation faite par le consistoire aux fidèles de se plier aux décisions du Gouvernement[30]. Avec son collègue il partage l'avis que les antisémites notoires parmi les Européens jugent la mesure insuffisante, et appellent de leurs vœux un « statut des juifs[31] ». Les autres approuvent en général la mesure, tout comme est jugée opportune l'exception prévue en faveur des anciens combattants[32].

Certains comptes rendus se penchent davantage sur l'état d'esprit de la population juive. La plupart mettent en avant son calme et sa réserve, voire sa « résignation » au lendemain de l'abrogation, mais aussi son « amertume », et sa « colère dissimulée ». Pour le *Bulletin* du CIE de Constantine, cette unanimité laisse à penser qu'un mot d'ordre a circulé, invitant à observer en toutes circonstances la plus grande discrétion[33]. La plupart des papiers relèvent aussi son espoir indéfectible en la victoire de la Grande-Bretagne qui la rétablira, pense-t-elle, dans la plénitude de ses droits.

L'étude des rapports journaliers dans le Constantinois au cours du même mois permet de dresser un état des lieux dans plusieurs localités de l'est du pays, en dépit de la difficulté « d'analyser des opinions à une époque où précisément, comme le reconnaît l'un des rédacteurs, l'expression libre des opinions ne se manifeste guère[34]. » Certains courriers manifestent la jubilation à Constantine, par exemple : « Nous avons enterré joyeusement ce cher décret Crémieux et fêté cet adorable décret Pétain. Il paraît que les Juifs indigènes de Aïn-Beida sont malades…[35] ». Le commissaire de police de Sétif ne relève aucun incident, mais évoque la difficulté qu'il a eue à dissuader un ferblantier de pavoiser son immeuble[36]. L'officier de police de Jemmapes ne note pas d'incident non plus, mais rend compte du plaisir affiché par la population « indigène » et de la satisfaction des Européens[37]. Même chose à Bône : très vive satisfaction parmi les ressortissants français des milieux de droite ; dans la mouvance de gauche, déploration d'une mesure contraire aux principes d'humanité ; les musulmans sont très contents même si certains prennent ombrage de l'alignement des droits politiques des « Juifs indigènes » sur ceux des musulmans algériens en son article 2[38] ; d'autres vont jusqu'à souhaiter imposer aux « Juifs » le port de leur ancien costume. Abattement en revanche de la population juive, des commerçants choisissant de rester fermés une matinée en signe de deuil[39].

Le statut des Juifs La loi portant statut des Juifs du 3 octobre 1940, applicable à l'Algérie, est publiée au *JO* le 18 seulement, bien qu'antérieure à l'abrogation du décret Crémieux. Elle a un retentissement plus important encore. L'opinion qui prévaut, aux yeux de l'un des rédacteurs de Constantine, est de tenir pour responsables les Juifs du sort qui les accable, même si les mesures adoptées sont globalement considérées comme trop sévères. Au sein de la population européenne de la colonie, les sentiments affichés se répartissent suivant les mêmes clivages : satisfaction chez les antisémites notoires qui espèrent qu'on

ira plus loin[40]. Mesure excessive juge-t-on dans les milieux modérés, car elle revient sur des acquis considérés comme équitables figurant dans le décret du 7 octobre (maintien notamment de la citoyenneté française aux anciens combattants) et interdit aux Juifs la plupart des métiers de la fonction publique. Quant aux populations visées, plusieurs rapports avancent qu'elles préfèrent courber le dos et « laisser passer l'orage » dans l'attente de jours meilleurs. Certains « statufiés » pensent que le statut traduit la volonté des seuls occupants, d'autant plus alarmés du sort réservé à leurs coreligionnaires de la zone occupée en métropole. La Police spéciale départementale de Constantine estime que les Juifs « voient là une nouvelle épreuve qu'ils n'ont pas su éviter et ils l'acceptent comme un châtiment d'inspiration divine dont ils obtiendront le pardon par une attitude de digne humilité et par une action accrue de solidarité et d'entr'aide en faveur de tous ceux qui seront plus particulièrement touchés[41]. »

Dans une partie de la population arabo-berbère, le statut des Juifs est perçu comme le signe annonciateur d'une nouvelle ère dans leurs relations avec les Français qui « vont enfin se tourner vers l'amitié musulmane, trop longtemps ignorée ou négligée par eux[42]. »

> Le droit triomphe, l'erreur s'éteint, l'imposture est confondue, selon l'hebdomadaire de langue arabe *El Balagh el Djezaïri* du 1er novembre 1940 cité. Le moment est venu d'utiliser la nouvelle loi pour faire disparaître les abus dont les Indigènes Algériens ont été si longtemps victimes. En première urgence, il faut maintenant éliminer des Contributions, et du Corps des Huissiers ces agents qui ont épuisé le sang de la nation, et les remplacer par de jeunes Français et Musulmans. Ce sera là le point d'appui de la France de l'avenir…[43].

De fait, dans le département d'Alger, l'éviction des employés juifs de l'administration suscite la satisfaction, mais mitigée car « beaucoup d'évolués […] s'étonnent qu'on ne leur ait pas attribué davantage des places laissées libres par les départs d'israélites[44]. » À aucun moment pourtant, cette position ne fait l'unanimité. Fidèles à leurs engagements passés, nombre d'intellectuels et de responsables musulmans – au premier rang desquels le cheikh Si Taïeb El Okbi – restent sur la réserve ou vont même jusqu'à exprimer leur sympathie à l'égard de leurs amis juifs. Rabah Zenati témoigne dans *La Voix indigène* du 7 novembre de son hostilité à l'encontre des doctrines racistes et de son inquiétude quant au sort réservé aux naturalisés dans la France nouvelle :

> Il n'y a rien d'aussi nébuleux que les théories du racisme, rien d'aussi fallacieux. Que l'on essaie de retrouver l'Arabe ou le Berbère chez certains de nos intellectuels : leur mentalité est française. Leur aspiration est de s'asseoir en frère à la grande table de la famille française. Si le racisme se développait en France,

où faudrait-il les classer ? D'ailleurs, ils n'accepteraient aucune dérogation aux promesses qui leur ont été faites. Le père de celui qui écrit ces lignes a fait le coup de feu contre le Français en 1871, pour défendre son pays. Après la paix, il les a aimés et leur a confié son fils. Des milliers et des milliers de Musulmans Algériens ont passé à la France sans arrière-pensée. Un racisme outré nierait-il ce miracle, et s'amuserait-il à doser le sang de ces Français de cœur ? Ce n'est pas le sang qui compte, mais l'esprit. Vouloir arrêter l'élan assimilateur de la France correspondrait simplement à un suicide[45].

Cette manifestation d'opposition aux mesures d'exception est certes très isolée mais elle n'est pas unique : le conseiller municipal musulman Rezkallah refuse par exemple de participer officiellement à la cérémonie du 11 novembre 1940, pour protester contre l'exclusion de ses collègues juifs[46].

Huit mois plus tard, le 2 juin 1941, un nouveau statut annule, remplace et aggrave celui du 3 octobre, tandis que le recensement des Juifs est prescrit. Cette avalanche de mesures est très durement ressentie par les populations visées, en proie à une anxiété dont témoignent les conversations comme les correspondances. Aussi ces populations fondent-elles plus que jamais leurs espoirs sur un retournement de situation sur le théâtre des opérations militaires. Dans les villes, les émissions radiophoniques traitant de l'actualité internationale sont suivies avec attention[47]. Très régulièrement, les rapports mentionnent que leurs regards sont tournés vers l'Angleterre et le mouvement gaulliste. L'attaque allemande contre l'URSS en juin 1941 et la résistance de l'Armée Rouge, le succès anglo-gaulliste en Syrie en juillet et l'entrée en guerre des États-Unis en décembre entretiennent l'espoir d'une prochaine défaite allemande[48].

Les services de surveillance et de renseignement rendent compte à leur façon de ces attentes. Taxés d'un loyalisme douteux, les Juifs y sont souvent suspectés d'être hostiles à la Révolution nationale et à la politique du Gouvernement du maréchal Pétain qu'ils dénigreraient et saperaient dès qu'ils en auraient l'occasion[49]. On les accuse régulièrement de chercher sournoisement à « brouiller les cartes » entre les indigènes musulmans et la France et de ternir le prestige de la politique gouvernementale, notamment dans les épiceries ou sur les marchés, en imputant la raréfaction des denrées alimentaires à l'inertie des autorités[50]. De fait, certains affichent leur opposition de manière plus ou moins feutrée : à Constantine, un Juif qui habituellement se coiffait d'un chapeau arbore une chéchia[51]. En juillet 1941, le conférencier Isaac Rouche invité par le foyer intellectuel d'Oran axe sa communication à la grande synagogue sur la tragédie du 9 Av – la destruction du Temple de Jérusalem –, en rappelant les tourments passés du peuple juif et conclut en un appel

à l'union des esprits et des cœurs pour des jours meilleurs[52]. Dans les cinémas – comme à Aumale –, des spectateurs juifs quittent régulièrement la salle au moment des *Actualités*[53]. D'autres au contraire se manifestent frontalement, malgré les risques. Les officines de renseignement en donnent de multiples exemples : en novembre 1940, Mlle Hatoun, professeur d'arabe de confession juive, se livre devant ses élèves à Blida à une « violente critique du statut des Juifs ». Elle fait l'objet de poursuites judiciaires[54]. Le 26 mai 1941, dans une école d'Aumale, à l'issue de la projection du film *Jeanne d'Arc*, un jeune écolier, fils du rabbin, s'écrie « Vive les Anglais ! » Il est renvoyé de l'école[55]. En juillet 1941, Tel Meridjen, entrepreneur de transports à Tiaret, est condamné à 18 mois de prison pour propos anti-français et Simon Amar, rabbin d'El Ousseukh, poursuivi pour offense au Chef de l'État, est placé sous mandat de dépôt[56].

L'application du statut des Juifs : évictions et numerus clausus La loi du 2 juin 1941 interdit aux Juifs non seulement la fonction publique[57], mais aussi les branches professionnelles d'ordre intellectuel ou en lien avec le monde des affaires. De nouveaux textes réglementant leur accès aux professions agricoles, commerciales, industrielles et artisanales sont en préparation. Des décrets d'application leur interdisent l'acquisition des fonds de commerce ou l'accession à la propriété foncière, lequel, en date du 15 mars 1942, atteint profondément les milieux juifs qui voient brutalement s'envoler l'espoir d'acquérir ou de faire fructifier des biens immobiliers. En revanche, sa mise en vigueur serait attendue avec une impatience par certains Arabo-Berbères :

> Beaucoup d'entre-nous, disent-ils, ont été spoliés de leurs biens immeubles grâce aux prêts usuraires que leur consentaient facilement les juifs jusqu'au moment de les poursuivre en justice et de les ruiner. Ils attendent de voir comment l'application de cette loi sera faite, mais craignent que les musulmans n'y retrouvent pas une réparation qui serait juste, estiment-ils : si le peuplement européen ou la colonisation devaient être les seuls bénéficiaires de ces mesures, ce serait au contraire un sujet de plus pour nous désillusionner, malgré les grands espoirs que nous fondons dans l'ordre nouveau[58].

Parmi l'imposante série des mesures d'exception, un *numerus clausus* fixé à 2 % frappe plus particulièrement des professions libérales. Par décret du 5 novembre 1941, celui-ci est appliqué aux avocats et aux médecins juifs d'Algérie, puis aux sages-femmes le 29, aux officiers ministériels le 3 février 1942, aux architectes le 8, et finalement aux dentistes le 9 septembre. Il n'est pas rare que des actes de vandalisme accompagnent la mise en œuvre de ces mesures : en juillet 1942, les plaques en cuivre

apposées aux domiciles de certains médecins et officiers ministériels sont arrachées par des inconnus à Mascara[59]. Aucune protestation à ce propos chez les musulmans[60] ; leur chef spirituel à Constantine demande seulement qu'un sursis soit accordé aux médecins juifs tant que sévit l'épidémie de typhus[61]. Si, au sein de la société coloniale, l'application du *numerus clausus* occasionne parfois des critiques[62], les officines de surveillance relèvent que l'élimination des Juifs provoque des commentaires ambivalents dans les milieux musulmans :

> Les uns se félicitent de cette mesure : « Il y a longtemps, déclarent-ils, qu'il y a pléthore de médecins dans les villes, et presque tous les médecins juifs sont citadins «. D'autres s'étonnent au contraire que l'Algérie, où le manque de médecins se fait sentir depuis longtemps, décide en pleine épidémie, de se passer d'un nombre assez élevé de praticiens : « N'aurait-on pas pu, suggèrent-ils, les autoriser, comme en Allemagne, à soigner au moins leurs coreligionnaires, ou les inviter à s'installer à la campagne[63] ?

Mais la mise à l'écart de chirurgiens juifs de renom, compétents, disponibles et moins onéreux que leurs confrères provoque une désapprobation plus unanime[64].

Les mesures d'aryanisation économique La création le 14 août 1941 d'un service des Questions juives à l'Administration centrale du Gouvernement général, le voyage du commissaire général aux Questions juives, Xavier Vallat, à Alger dans la seconde quinzaine de ce mois, manifestent la volonté du gouvernement de mettre en œuvre au plus tôt la législation économique antijuive dans la colonie[65]. Le décret du 21 novembre 1941 élargit à l'Algérie les dispositions de la loi du 22 juillet 1941 portant sur les entreprises, biens et valeurs appartenant aux Juifs, les attributions du Commissaire général étant là déléguées au Gouverneur général[66]. De plus, en vertu du décret du 15 mars 1942 appliquant à l'Algérie la loi du 17 novembre 1941, toute entreprise ou propriété juive est susceptible de faire désormais l'objet de la nomination d'un administrateur provisoire, alors que seules étaient concernées auparavant les entreprises commerciales ou industrielles[67]. Les propriétaires juifs ne peuvent plus détenir que des immeubles à usage d'habitation personnelle – ou abritant leurs ascendants ou descendants –, ou alors au strict usage de leur profession. Si quelques propriétaires juifs utilisent des prête-noms indigènes ou alors confient certains biens à des musulmans[68], leurs biens et entreprises sont destinés à être "aryanisés" « On procède enfin à la désignation d'"administrateurs provisoires" aux biens des Juifs », note le CIE d'Alger en décembre 1941[69]. Cinq mois

plus tard, courant mai 1942, 33 administrateurs provisoires ont été désignés dans le département d'Alger, chacun d'entre eux ayant en charge deux ou trois immeubles[70].

Des musulmans avaient justement fait part de leur souhait d'être admis, au même titre que les Français, comme administrateurs provisoires de biens juifs[71]. Mais souligne un inspecteur du CIE d'Alger,

> […] aucun Musulman n'a été nommé jusqu'ici. Les indigènes seraient fort désireux de ne pas être oubliés dans ces désignations. L'« aryanisation économique » ne les intéresse en effet que dans la mesure où les Juifs évincés peuvent être remplacés par des Musulmans. Il serait de bonne politique de tenir compte de ce désir, faute de quoi les Israélites auront évidemment partie belle pour exposer aux indigènes « que les doctrines racistes les mettent sur le même plan, et que leur tour viendra un jour d'être expropriés au profit des Chrétiens[72].

En juin 1942, le CIE de Constantine déplore toujours leur absence dans les nominations en cours. Et de rappeler combien il importe que « les juifs refoulés en partie de la vie économique du pays, ne le soient pas au seul bénéfice des Européens, mais de l'ensemble de la population. […] Et à ce sujet, on peut regretter que le mot "d'aryanisation" soit employé de ce côté de la Méditerranée comme en France : les problèmes ne sont pas les mêmes, et "l'aryanisation économique" d'une affaire juive, si elle est placée entre les mains d'un administrateur provisoire musulman peut prêter à sourire[73]. »

Finalement, la direction des Affaires musulmanes se félicite de la candidature de seize prétendants musulmans à un poste d'administrateur provisoire[74]. Les neuf postulants du département d'Alger sont respectivement instituteur à la retraite, architecte, agent immobilier, agent commercial, commerçant, ancien greffier de notaire et secrétaire d'avocat. Les trois postulants d'Oran sont agent d'assurance, retraité des Chemins de fer, ancien clerc de notaire. Quant aux quatre candidats du Constantinois, l'un d'eux est un ancien instituteur, un deuxième cultivateur, un autre, retraité de la Santé publique, un autre encore, Mohamed Saïd Benzekri, interprète de Commune Mixte en retraite, qui avait postulé dès janvier 1942. Aux yeux des autorités, ces professions sont garantes de réussite. Outre l'état civil, le postulant doit donner des informations sur sa fortune personnelle, ses antécédents, sa tendance politique et sa religion, ces deux derniers points concernant aussi ses parents. Afin de s'assurer d'autre part que la candidature n'est pas motivée par le désir d'enrichissement personnel, sont réclamés en outre l'état de son patrimoine et ses moyens d'existence :

M. Saïd Benzekri a été pendant une trentaine d'années Khodja-auxiliaire à la Commune Mixte de La Meskiana du département de Constantine. Il a toujours été bien noté par ses différents chefs. Actuellement, il exploite avec un de ses frères, un débit de tabac à Constantine, rue Rohault de Fleury. Il possède en outre un café-maure dans cette même ville, qu'il fait exploiter par un gérant. M. Benzekri est père de trois enfants, sa conduite privée et publique a toujours été parfaite. Au point de vue religieux, il est partisan avoué des théories du Cheikh Benbadis. Il appartient à une vieille famille constantinoise qui d'après lui aurait possédé des propriétés importantes dans la région de Sigus. Ces biens auraient été séquestrés pour 93 ans par le Gouvernement français vers 1846. Il espère, sans toutefois trop y croire, entrer en leur possession[75].

À la veille même du débarquement allié, Oualaa Belkacem ben Ali, retraité de la Santé publique domicilié à Souk-Ahras dans le Constantinois, est nommé à son tour administrateur des exploitations agricoles des Frères Ghanem, situées dans cette même localité[76].

Le débarquement allié du 8 novembre 1942 Peu après le débarquement allié sur les côtes d'Afrique du Nord le dimanche 8 novembre 1942, l'informateur du CIE d'Alger fait part de l'état d'esprit de la population juive algéroise :

On a noté […] l'explosion de joie des Israélites au débarquement des forces anglo-américaines, que certains de leurs notables (notamment le Docteur Aboulker 26, rue Michelet) avaient facilité d'ailleurs par tous les moyens en leur pouvoir. Dans les jours qui suivirent, on assista à une brusque éclosion de revendications juives, notamment par la rédaction d'un mémoire qui fut vraisemblablement remis aux autorités américaines. En fin de mois, un calme relatif semble revenu dans les esprits beaucoup ayant compris que les Anglo-Américains étaient venus en Afrique du Nord pour faire la guerre, et non pour s'occuper de la politique intérieure de la France. Plusieurs tendances se révèlent cependant parmi les dirigeants israélites d'Alger. Beaucoup revendiquent un retour pur et simple à l'état de choses d'avant-guerre. Parmi ceux-là, certains manifestent une vive impatience de voir abroger dans les moindres délais « toutes les lois racistes ». Quelques-uns, plus compréhensifs, se rendent compte qu'un « coup de barre » aussi brutal risquerait de dresser contre eux l'opinion musulmane et européenne, au premier rang desquelles devrait figurer l'abolition du *numerus clausus* dans les écoles. D'autres Israélites, découragés par l'attitude de la France à leur égard, songeraient à se placer sous la protection des Alliés, et quelques-uns auraient même envisagé pour l'Algérie le statut d'un dominion anglais ou américain[77].

Partout dans le pays, des consignes de modération sont transmises par les responsables communautaires. À Constantine, le président du consistoire, André Bakouche, réunit des coreligionnaires débitants de boissons et restaurateurs pour les inviter à tempérer leur clientèle[78]. Certains individus, repérés par les services de renseignements en raison

d'une exubérance particulière, font l'objet de remontrances[79]. À Tébessa, les manifestations de joie jugées trop démonstratives irritent sourdement la population non-juive. Le commissaire de police convoque le président de la cultuelle pour l'inviter à appeler ses coreligionnaires à plus de retenue[80]. Des recommandations similaires sont faites aux Juifs de Guelma et de Souk-Ahras[81].

Chez les musulmans, les réactions à la présence américaine dans le pays sont nettement plus ambivalentes. Certains voient surtout que le débarquement allié les rapproche dangereusement du théâtre des opérations : « Le Maréchal nous a préservé (sic) de la guerre et les juifs ont ramené ce fléau sur notre pays. […] Si nous combattons aux côtés des Américains, les troupes de l'axe vont nous considérer comme des francs-tireurs[82] ». Chez d'autres la rumeur de plus en plus insistante d'une prochaine abrogation des mesures de persécution pour raisons de race et de religion – et donc le rétablissement du décret Crémieux –, suscite une inquiétude grandissante. Les services de renseignement font d'ailleurs état de certaines réactions favorables mais aussi revendicatives, après l'annonce par l'amiral Darlan les 12 et 16 décembre 1942 aux musulmans de l'Afrique du Nord, et le 17 décembre aux représentants de la presse anglo-américaine, de la suppression des lois d'exception :

> […] le statut des Juifs a replacé ces derniers au niveau politique et civique des Musulmans, ce qui était tout à fait normal, le décret Crémieux étant une injustice flagrante ; si ce statut est supprimé, ou même simplement soumis à certains aménagements plus libéraux, il faut, de la même manière, accorder des avantages aux Musulmans[83].

Deux semaines après, le *Bulletin* du CIE de Constantine du 8 janvier 1943 fait état d'un sentiment similaire chez les leaders politiques musulmans, bien qu'exprimé sur un ton plus « diplomatique » :

> Nous n'en voulons pas aux Juifs ; nous ne voyons aucun inconvénient à ce que des mesures soient prises en leur faveur, mais, avant le problème juif nous estimons qu'un problème Musulman se pose ici : nous demandons donc que les réformes nécessaires soient prises en notre faveur avant ou au moins en même temps que ce qui peut être fait en faveur des juifs[84].

Fin novembre 1942 pourtant, plusieurs notables juifs d'Alger parmi lesquels les docteurs Henri Aboulker et Georges Loufrani ainsi qu'Élie Gozlan avaient tenté une démarche auprès des principaux leaders musulmans :

> Nous étions à vos côtés, leur disent-ils à peu près, dans votre mouvement revendicatif de 1936-1937 [allusion au projet de loi Blum-Viollette visant à accorder la pleine citoyenneté française à quelque 25 000 Algériens musulmans]. Soyez aujourd'hui avec nous pour nous aider à reconquérir les droits dont nous

> avons été privés. Depuis 1940, que nous étions « hors-la-loi », vous n'avez jamais abusé contre nous de cette situation. Les choses vont changer pour nous. Les Américains sont des mieux disposés à notre égard. Nous sommes prêts à vous introduire auprès d'eux et à appuyer également vos revendications[85].

Mais leurs interlocuteurs se montrent réservés, soucieux de ne pas apparaître à la remorque des Juifs. Un mois plus tard, incités de nouveau à s'engager « à soutenir en commun, dans le cadre de la souveraineté française, toute revendication des Juifs et des Musulmans dans le sens de l'égalité avec les Européens », ils éludent encore toute promesse mais obtiennent par contre de certains de leurs interlocuteurs un engagement sans contrepartie « de n'accepter aucun avantage dont les Musulmans seraient exclus[86] ». Le jeu réciproque des musulmans et des israélites, observe au final un inspecteur du CIE d'Oran en mai 1943, est subtil, à la fois d'hostilité manifeste et d'entente au moins provisoire[87].

Le rétablissement laborieux du décret Crémieux

Surprise par la soudaineté des opérations alliées, la population européenne observe une attitude très réservée. On reste généralement fidèle au Maréchal et nombre de rapports font état de la vivacité des sentiments antijuifs. Le général Henri Giraud, commandant en chef civil et militaire après l'assassinat de l'amiral Darlan le 24 décembre 1942, choisit pour succéder au gouverneur général Yves Châtel, démissionnaire en janvier 1943, l'ancien ministre de l'Intérieur Marcel Peyrouton. Or cet homme, l'un des principaux artisans du statut de 1940 et de l'abrogation du décret Crémieux, conserve intacts ses préjugés antisémites. Quant à Giraud lui-même, il condamne formellement le racisme dans une conférence de presse tenue à Casablanca le 29 janvier, mais persiste à maintenir l'abrogation du décret Crémieux[88].

C'est donc l'immobilisme et la population juive ronge son frein, se contentant mal des demi-mesures qui lui sont octroyées, comme l'adoption du principe, en février 1943, de la restitution des biens juifs à leurs propriétaires et l'abolition du *numerus clausus* dans l'enseignement. « On parle beaucoup mais dans la pratique il y a peu de résultat », estime en mars 1943 André Bakouche. Les fonctionnaires juifs n'ont pas été réintégrés malgré des décisions de principe. Le consistoire qui distribuait des subsides aux nombreuses familles nécessiteuses voit ses fonds s'épuiser. Le *numerus clausus* a certes été en principe supprimé dans les enseignements primaire et secondaire mais il est maintenu dans le supérieur. De plus, dans la réalité, nombre de jeunes élèves ne sont toujours pas acceptés dans les établissements publics. La suppression

des administrateurs provisoires est loin d'être réalisée, y compris pour les industriels et les commerçants les plus humbles, qui auraient dû être les premiers cas traités. Certaines professions libérales bénéficient d'un élargissement du *numerus clausus,* mais qui pourrait s'en satisfaire ? « Il faut être logique : faire du racisme ou supprimer tout ce qui est entaché de racisme. Porter de 3 % à 10 % le nombre de médecins et de 3 % à 5 % celui des avocats c'est encore faire du racisme[89] ! ».

Dans le même temps, les réservistes juifs sont mobilisés non pas comme soldats à part entière mais en tant que pionniers. D'autre part, ils ne sont pas versés dans les différents corps de troupes, mais rassemblés dans des camps particuliers comme à Chéragas ou à El-Guerrah, ce qui permet de les maltraiter et de les humilier. Cette discrimination est voulue au plus haut niveau comme l'explique une note du CIE de Constantine :

> […] il existe une circulaire du Haut-Commissariat en date du 30 janvier qui est connue dans les milieux israëlites et qui recommande de ne pas employer les Juifs dans les troupes de l'avant de façon à ne pas leur permettre de profiter des droits que conférera après la guerre la qualité d'ancien combattant. Les israélites ont compris qu'on préparait là un moyen de faire obstacle à leurs revendications ultérieures des droits politiques[90].

Le 14 mars 1943, Giraud se résigne à annoncer le retour aux lois de la République et l'annulation des dispositions postérieures au 22 juin 1940 contenant une discrimination fondée sur la qualité de Juif, mais laisse subsister une exception de taille : le maintien de l'abrogation du décret Crémieux. C'est le 21 octobre 1943 seulement, quatre mois après la fondation à Alger du Comité français de Libération nationale (CFLN), que le général de Gaulle parvient à le rétablir. Le lendemain, en séance du conseil général d'Oran, Alfred Ghighi s'exprimant en son nom et en celui de son collègue, M. Tordjmann, adresse publiquement ses remerciements au CFLN et plus spécialement à « leurs collègues musulmans qui, à l'unanimité et spontanément, [les] ont aidé dans [leurs] démarches, prouvant ainsi l'estime mutuelle et la confiance réciproque qui animent les éléments ethniques, sains, de notre population algérienne. » Faut-il dès lors ajouter foi à cette assertion d'un inspecteur du CIE d'Oran ? :

> Le rétablissement officiel du Décret Crémieux a provoqué de nombreux commentaires défavorables dans les milieux musulmans. Quant à la déclaration de M. Ghighi, elle a causé pour le moins quelques surprises, si ce n'est du mécontentement, en particulier chez les partisans du « Projet de Réformes » de Ferhat Abbas[91].

Malgré ses biais évidents, l'important corpus de rapports produits par les différents services de renseignement en Algérie pendant les années

1940 à 1943 nous a donc permis d'approcher au plus près les relations judéo-musulmanes dans cette période particulière de vulnérabilité qui fut celle de l'État français. Car si l'activité des trois grandes communautés – Européens, Musulmans et Juifs – est l'objet d'une observation attentive, celle des rapports intercommunautaires, surtout judéo-musulmans, constituent leur colonne vertébrale et, au fond, leur raison d'être.

La crainte d'une éventuelle détérioration de ces rapports judéo-musulmans, susceptible de provoquer une explosion généralisée, pousse les autorités coloniales à « calmer le jeu » en quelque sorte en prévenant le moindre incident. Celles-ci, conscientes de la misère et des frustrations de la majorité musulmane ainsi que du mécontentement – le mot est faible – des Juifs, ne veulent en effet ni d'une collusion entre eux ni d'une confrontation qui hypothèquerait sérieusement l'ordre public, vieille antienne du pouvoir colonial mais au relief accentué en raison de la guerre et de la position affaiblie de la France. Cette action de prévention contre d'éventuels débordements contribue paradoxalement à circonscrire les incidents dans les rapports intercommunautaires quotidiens.

Hormis « quelques rares responsables musulmans algériens clairvoyants et humanistes[92] », la population musulmane demeure dans l'ensemble silencieuse, répétons-le une nouvelle fois, devant les mesures d'exception prises à l'encontre des Juifs par le régime de Vichy. Ces dispositions ne rencontrent un écho que dans la mesure où certains espèrent y trouver un avantage, d'une façon ou d'une autre. Cependant cet opportunisme se limita à des revendications, ne débouchant sur aucune action violente.

NOTES

1. M. R. Zenati, *La Voix indigène de Constantine*, appel paru à la suite du pogrome de Constantine du 5 août 1934, reproduit dans le *Bulletin de la Fédération des Sociétés juives d'Algérie,* n° 6, novembre 1934, pp. 5 et 6.
2. Voir Charles-Robert Ageron, « Une émeute antijuive à Constantine (août 1934) », *in* C.-R. Ageron, *Genèse de l'Algérie algérienne,* éditions Bouchène, Paris 2005, p. 238.
3. Michel Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy,* édition Maisonneuve & Larose, collection "Judaïsme en terre d'Islam", Paris, 1983, pp. 24-25.
4. Le « Centre d'informations et d'études » est rattaché à la direction générale des Affaires indigènes et des Territoires du Sud. André Brochier, conservateur en chef du patrimoine aux Archives nationales d'outre-mer à Aix-en-Provence (ci-après FR-ANOM), notice introductive au répertoire du Service des liaisons nord-africaines (SLNA).
5. Michel Abitbol, *op. cit.,* p. 25.

6. Pierre Laborie, *L'opinion française sous Vichy*, Paris, Seuil, 1990.
7. FR-ANOM (mention valable pour toutes les références archivistiques à venir, sauf indication contraire), 93/6740, Surveillance politique : Éditorial de *La Brèche* du samedi 4 juillet 1936, « Effervescence et incidents ».
8. *Idem*, Surveillance politique : circulaire du préfet de Constantine, aux sous-préfets et administrateurs du département, au commissaire central de Philippeville, au chef de la Police spéciale départementale à Constantine, au commissaire de la police spéciale départementale, détaché à Bône et aux commissaires de police du département, 24 février 1938.
9. 93/4396-18, *Bulletin* de renseignements du CIE de la préfecture de Constantine adressée au CIE Central, 3 août 1940 ; 93/4137, *Bulletin* mensuel d'informations, septembre 1940. Publication du CIE de la Préfecture de Constantine.
10. 93/4137, *Bulletin* du CIE, préfecture de Constantine, septembre 1940.
11. Constantine B3 646, Note du chef de la Sûreté départementale de Constantine au préfet du département, 17 janvier 1937.
12. Constantine B3 646, Compte-rendu journalier du Centre départemental d'information, Préfecture de Constantine, 10 octobre 1940.
13. Colonel Robin, *L'Insurrection de la Kabylie*, 1871, pp. 56-58.
14. GGA 40 G 45, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, mai 1940.
15. *Idem*, avril 1940.
16. 93/4396-18, « Attitude des Israélites à l'égard des Indigènes ». Compte-rendu journalier du CDI des 9 et 10 juillet 1940.
17. 93/4396-18, « Attitudes des indigènes vis-à-vis des israélites », et 93/6740, surveillance politique. Rapport du commissaire de police de la ville de Biskra au cabinet du préfet de Constantine, 3 février 1940. *Ibidem*, Feuille de renseignement établie le 29 septembre 1939 à Sétif par le capitaine Roux, chef du service de renseignements au 11e RTA, 26 septembre 1939 ; 93/6740, Surveillance politique : note de l'Administrateur de la Commune Mixte d'Aïn-Touta adressée au cabinet du Préfet de Constantine (sous couvert du sous-préfet de Batna), 4 février 1940.
18. Par exemple : 93/6740, Surveillance politique : note du commissaire de police de Sétif aux services de police générale de la préfecture de Constantine, 28 septembre 1939. *Ibidem*, Surveillance politique : lettre du médecin Masselot au colonel commandant d'Armes à Sétif, 1er octobre 1939.
19. 93/6758, Rapport hebdomadaire du commissaire chef de la Police spéciale départementale de Constantine au Préfet du département, 14 août 1940.
20. GGA 40 G 46. Rapport bimensuel sur la situation générale du département d'Alger par la préfecture du département, 11 février 1941.
21. 93/4396-18, « Attitude des Israélites à l'égard des Indigènes ». Compte-rendu périodique n° 28 du CDI du 1er au 18 juillet 1940.
22. Le *Cercle musulman du Progrès* a vu le jour au lendemain du pogrome de Constantine. Des réunions étaient organisées à l'initiative des oulémas auxquelles prenaient part, outre l'auditoire musulman, des participants chrétiens, juifs et libres penseurs ainsi que des personnalités comme le dirigeant de la Ligue internationale contre l'antisémitisme, Bernard Lecache, et le cheikh Si Taïeb El Okbi, autorité influente de l'Association des oulémas.
23. 93/4396-18 f, « Attitude des Israélites à l'égard des Indigènes ». Note du commissaire de Constantine, chef de la Police spéciale départementale au préfet – 5e division

police générale – à Constantine, 13 septembre 1940. Un rapport en date de septembre 1940, corrobore cette volonté de se tenir à l'écart de toute action dirigée contre les Juifs : 93/4137, *Bulletin* mensuel d'informations concernant l'activité indigène dans le département de Constantine. Septembre 1940. Publication du CIE du Cabinet du préfet.

24. Élie Gozlan, « Les conférences à l'union des Croyants monothéistes », *Bulletin de la Fédération des Sociétés juives d'Algérie,* n° 35, juillet-août 1937, p. 8. Voir aussi Michel Ansky, *Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la Libération,* Paris, éditions du Centre, 1950, p. 81.
25. 93/6758, Rapport hebdomadaire du commissaire chef de la Police spéciale départementale de Constantine au Préfet du département, 17 juillet 1940.
26. 93/6758, Rapport hebdomadaire du commissaire chef de la Police spéciale départementale de Constantine adressé au préfet du département, 4 septembre 1940.
27. 40 G 45. *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, octobre 1940.
28. Constantine B3 646, Note du préfet de Constantine au cabinet du Gouverneur général à Alger, 9 octobre 1940.
29. *Idem*, Note du commissaire central de la police d'État de Constantine, 9 octobre 1940.
30. *Ibidem*, Note du commissaire chef de la police spéciale départementale de Constantine au cabinet du préfet du département, 10 octobre 1940.
31. En réalité ce statut est déjà signé mais pas encore promulgué. Voir *infra*.
32. Constantine B3 646. Note du préfet de Constantine adressée le 9 octobre 1940 au cabinet du Gouverneur général à Alger au sujet de l'abrogation du décret Crémieux.
33. 93/4137. *Bulletin* mensuel d'informations concernant l'activité indigène dans le département de Constantine, octobre 1940. Publication du Centre d'informations et d'études du Cabinet du préfet de la Préfecture de Constantine.
34. 93/6758, Rapport hebdomadaire du 23 au 30 octobre 1940 établi par la Police spéciale départementale de Constantine au Préfet du département.
35. Constantine B3 646, Courrier postal d'Aïn-Beida en date du 11 octobre 1940 à un destinataire à Bône. Voir aussi *ibidem*, Courrier postal Constantine à un correspondant à Casablanca, 13 octobre 1940.
36. *Ibidem*, Rapport journalier du commissaire de police de Sétif, 10 octobre 1940.
37. *Ibidem*, Rapport du commissaire de police de Jemmapes au préfet de Constantine sous couvert du sous-préfet de l'arrondissement de Philippeville.
38. Article 2 du statut : « Les droits politiques des juifs indigènes des départements de l'Algérie sont réglés par les textes qui fixent les droits politiques des indigènes musulmans algériens ».
39. Constantine B3 646, Note du commissariat spécial de Bône, 9 octobre 1940.
40. On imagine une prochaine obligation vestimentaire et une obligation de résidence.
41. 93/6758, Rapport hebdomadaire du 16 au 23 octobre 1940 établi par la Police spéciale départementale de Constantine au Préfet du département.
42. GGA 40 G 45. *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger octobre 1940.
43. *Ibidem*, novembre 1940.
44. *Ibidem*, septembre 1940.
45. *Ibidem*, novembre 1940.
46. *Ibidem*.

47. GGA 40 G 46. *Bulletin* du CIE de la préfecture de Constantine, juin 1941.
48. *Ibidem*, Rapport bimensuel sur la situation générale dans le département d'Oran du CIE de la préfecture d'Oran (15-30 septembre 1941). *Id*., Rapport bimensuel sur la situation générale dans le département de Constantine du CIE de la préfecture de Constantine (1er-15 octobre 1941) ; *Ibid*., Rapport bimensuel sur la situation générale dans le département de Constantine du CIE de la préfecture de Constantine (1er-15 décembre 1941).
49. 93/6756, Surveillance politique : *Bulletin* de renseignement du CIE à la préfecture de Constantine, adressée le 14 mars 1941 notamment au CIE Central, au sujet de la propagande juive anti-nationale. Également, 93/4396-18 f et GGA 40 G 46.
50. *Ibidem*, Surveillance politique : *Bulletin* de renseignement du CIE à la préfecture de Constantine, 14 mars 1941.
51. Constantine B3 646, Compte-rendu journalier du Centre départemental d'information – Préfecture de Constantine, 10 octobre 1940.
52. GGA 40 G 46, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Oran, 30 septembre 1941.
53. *Ibidem*, Rapport bimensuel sur la situation générale du département d'Alger par la préfecture (1er au 15 novembre 1941), 25 novembre 1941.
54. GGA 40 G 45, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, novembre 1940.
55. GGA 40 G 46, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, mai 1941.
56. *Ibidem*, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Oran, 30 juillet 1941.
57. Au mois de décembre 1941, 2 169 fonctionnaires civils ont été licenciés dans les trois départements, et nombre d'entre eux doivent être secourus par leurs coreligionnaires. GGA 40 G 46. *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, décembre 1941.
58. GGA 40 G 47 et 93/4138, *Bulletin* du CIE de la préfecture de Constantine, 28 mars 1942.
59. ORAN 127. Note du CIE à la préfecture d'Oran sur l'activité indigène dans le département d'Oran, 31 juillet 1942.
60. GGA 40 G 47. *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, mai 1942.
61. 93/4138, *Bulletin* du CIE de la préfecture de Constantine, 1er juin 1942.
62. À Oran par exemple, 33 médecins juifs sont frappés d'interdiction, chiffre fait-on remarquer, très inférieur à la proportion réelle à écarter. ORAN 127. Note du CIE à la préfecture d'Alger pour le mois d'avril 1942, 30 avril 1942.
63. GGA 40 G 47, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, avril 1942.
64. Constantine B3 658. Rapport spécial par commissariat central de la ville de Constantine sur l'état d'esprit des populations, 1er juillet 1942.
65. GGA 40 G 46, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Oran, 30 août 1941.
66. *Ibid*., *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, novembre 1941.
67. GGA 40 G 47, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger : *L'activité indigène dans le département d'Alger*, avril 1942.
68. Constantine B3 658, Rapport mensuel d'information établi le 27 juin 1942 par le corps civil des Douairs – Milice départementale de Constantine – de la préfecture de Constantine (15 mai-15 juin 1942).
69. GGA 40 G 46, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, décembre 1941.
70. GGA 40 G 47, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, mai 1942.
71. ORAN 127. Note du CIE de la préfecture d'Alger du 30 avril 1942, pour le mois d'avril 1942.

72. GGA 40 G 47, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, mai 1942.
73. Constantine B3 658 et 93/4138, Rapport mensuel par le CIE de la préfecture de Constantine au sujet de l'activité indigène dans le département, 29 juin 1942.
74. 93/3 G28, courrier en date du 6 août 1942.
75. 93/4396-18 b "antisémitisme", Note du CIE de la Préfecture de Constantine adressée le 4 juin 1942 au CIE central (commandant Courtès) relative à la candidature de M. Benzekri Saïd au poste d'Administrateur de biens juifs.
76. Par arrêté du 5 novembre 1942. 93/3G28 et GGA 30G 15.
77. GGA 40 G 47, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, novembre 1942.
78. Constantine B3 658, Brèves n° 10 en date du 13 novembre 1942 émanant des SR à la préfecture du département.
79. Constantine B3 678, Brèves n° 15 en date du 17 novembre 1942 émanant des SR à la préfecture du département.
80. *Ibidem*, Rapport spécial du commissariat de police de la ville de Tébessa adressé à la préfecture de Constantine à propos des événements du 8 novembre 1942, 10 novembre 1942.
81. *Ibidem*, Rapport du sous-préfet de Guelma adressé le 10 novembre 1942 au Gouverneur général de l'Algérie (sous couvert du préfet de Constantine), au sujet des événements du 8 novembre 1942.
82. *Ibidem*, Brèves n° 15 du 17 novembre 1942 émanant des services de renseignement à la préfecture de Constantine.
83. ORAN 127, Bulletin d'information n° 15 du 24 décembre 1942 au sujet des déclarations de l'amiral Darlan des 12 et 16 décembre 1942.
84. 93/4138. *Bulletin* du CIE de la préfecture de Constantine, 8 janvier 1943.
85. GGA 40 G 47, *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Alger, novembre 1942.
86. *Ibidem,* décembre 1942. Suivant les comptes rendus des CIE, il s'agirait du docteur Georges Loufrani.
87. ORAN 127 et GGA 40 G 48, Note du CIE de la préfecture d'Oran relative à l'activité indigène dans le département, courant mai 1943, 31 mai 1943.
88. ALGER 4I 32, Rapport mensuel d'information de janvier 1943 du CIE de la préfecture d'Alger sur la situation politique dans les milieux musulmans d'Algérie.
89. 93/4396, Renseignement du CIE de la préfecture de Constantine adressé au CIE central (Lieutenant-colonel Courtès), au sujet de l'état d'esprit de la population israélite, 8 mars 1943.
90. *Ibidem*.
91. GGA 40 G 48. *Bulletin* du CIE de la préfecture d'Oran, 30 octobre 1943. Les revendications de la population algérienne figurent dans un texte important, élaboré par Ferhat Abbas au début de l'année 1943, *L'Algérie devant le conflit mondial. Manifeste du Peuple algérien.* Ce texte appelant notamment à la « condamnation et à l'abolition de la colonisation », l'application du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » et la « dotation d'une constitution propre à l'Algérie » a été complété par un additif rédigé par Messali Hadj, *Projet de réformes* qui fait référence à la « nation algérienne ».
92. Yves C. Aouate, « Les Algériens musulmans et les mesures antijuives du gouvernement de Vichy (1940-1942) » *in* André Kaspi, Annie Kriegel et Annette Wieviorka (dir.) *Les Juifs de France dans la Seconde Guerre mondiale, Pardès* 16, Paris, édition du Cerf, 1992, p. 189.



Regards croisés sur les relations judéo-musulmanes à la veille de la guerre d'Algérie

Benjamin Stora

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 129 à 140
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0129

Regards croisés sur les relations judéo-musulmanes à la veille de la guerre d'Algérie

Benjamin Stora

Les mauvais souvenirs de la Seconde Guerre mondiale Lorsque la guerre d'Algérie commence en 1954-1955, les souvenirs liés à la période de Vichy ne se sont pas vraiment effacés dans la communauté juive. Est-il vraiment besoin d'en expliquer les raisons ? La guerre s'est achevée à peine dix ans auparavant. Avec l'abrogation du décret Crémieux, le 7 octobre 1940, les Juifs n'étaient plus des citoyens français, même si, en droit, ils restaient de nationalité française. Ils se retrouvaient en situation d'indigénat, privés des droits du citoyen jusqu'en 1943[1]. L'abrogation de ce décret est une mesure réclamée par l'extrême droite française depuis son adoption en 1870. La campagne pour l'abrogation monte en puissance, notamment au moment de l'affaire Dreyfus, à la fin du XIXe siècle, se développe après la Première Guerre mondiale, culmine enfin en 1936, au moment de l'arrivée au pouvoir du Front populaire dirigé par Léon Blum. De manière logique, abroger le décret Crémieux est donc l'une des premières mesures antisémites prise par le régime de Pétain, dès octobre 1940. Ce nouveau Statut pour les Juifs d'Algérie est particulièrement dur. Une clause portant *numerus clausus*, inexistante en métropole, touche immédiatement les élèves des écoles du primaire et du secondaire.



Moïse et Adèle Saïd entourés de trois de leurs huit enfants et, un peu en retrait, pieds nus et foulard sur la tête, de leur toute jeune bonne musulmane, Meul Rhel (Les Attafs, Algérois, 1926).

Coll. Serge Bensaïd. Mémoires Juives – Patrimoine photographique

Cette forte propagation de l'antisémitisme européen n'a pas manqué d'inquiéter les responsables de la communauté juive d'Algérie bien avant la guerre de 1939. Ce sentiment inspire à Joseph Kanoui, président du Consistoire, cet appel à l'unité, lors de la remise de la Légion d'honneur à Albert Lellouche, le 11 novembre 1935 :

> En ces temps très sérieux où les nuages s'accumulent, semblent obscurcir l'horizon, n'oublions pas que si l'orage doit éclater un jour prochain, *c'est nous, qui, les premiers, en subiront les atteintes* ; aussi, combien il importe que nous sachions nous entendre, nous grouper, nous unir. Combien de fois faudra-t-il répéter que de nos ressentiments personnels, de nos divisions, nos ennemis sauront profiter toujours, et que, pour résister aux assauts de la jalousie, de la basse calomnie, des menées occultes, malfaisantes, il est indispensable que nous sachions faire taire nos rancunes, nos ressentiments, et marcher la main dans la main[2].

En dépit de ces attaques et de ces humiliations, les Juifs d'Algérie n'ont cessé d'accorder, de 1870 à 1940, une grande confiance en la France, un pays pour lequel ils avaient « versé leur sang » lors de la Première Guerre mondiale. Passionnément attachés à la République française, ils savent depuis octobre 1940 que les campagnes incessantes livrées pour l'abrogation du fameux décret de 1870 peuvent aboutir. Le philosophe André Akoun témoigne :

> On comprendra combien fut dure la secousse qu'imposa l'abrogation, en octobre 1940, du décret Crémieux qui avaient fait de lui [il s'agit d'Akoun lui-même] et de ses pères, des citoyens français et qu'il découvrait au moment où celui-ci cessait d'être. Désormais ils devenaient des « juifs indigènes algériens », soumis à la loi du numerus clausus (Indigène c'était, pour lui, la façon injurieuse, la façon ampoulée, de dire arabe, comme on dit israélite pour montrer qu'on n'est pas antisémite, alors que juif !). Son père et ses oncles feignaient d'en rire et disaient « les Gaulois ne sont plus nos ancêtres ». Lui, lorsqu'au troisième mois de sa classe de sixième, on lui annonça qu'il était interdit de lycée, son premier sentiment fut le soulagement. Il n'aurait donc pas à rendre la version latine sur « les pyramides d'Égypte « à laquelle il n'avait rien compris. Ni honte d'être exclu ni sentiment d'injustice. Décidément la politique n'entrait pas comme telle dans sa vie[3].

Un doute s'est donc installé dans la communauté juive après la guerre, du fait de l'abrogation du décret, mais aussi de la lenteur mise à le rétablir, à la fin du mois d'octobre 1943, presqu'une année après le débarquement anglo-américain de novembre 1942. Même si l'attachement, la passion pour la République des Lumières et l'émancipation révolutionnaire restent toujours aussi forts chez la plupart d'entre eux, le rapport des Juifs d'Algérie à la France s'en trouve malgré tout modifié après 1945.

1945-1955 : Sortie de guerre Dans la jeunesse juive deux tendances se dessinent, encore très minoritaires mais actives. Tandis que certains jeunes Juifs s'ancrent dans le communisme et l'internationalisme politique par défiance vis-à-vis du nationalisme français, d'autres rejoignent les courants sionistes. Ils sont plusieurs centaines dans ce cas, surtout dans la ville de Constantine, et dans l'ouest du pays, comme le note le *Bulletin de la Fédération des Sociétés juives d'Algérie*, au moment de la création de l'État d'Israël en 1947-1948[4]. Tandis que les uns regardent vers « la patrie du socialisme », l'URSS, les autres n'ont d'yeux que pour l'État d'Israël. L'apparition de ces deux mouvements indique en soi que les perspectives des Juifs d'Algérie ne sont plus exclusivement ni inconditionnellement françaises de même que leurs attaches, sans que soient pour autant rompus les liens très puissants tissés avec cette métropole admirée et fantasmée, que peu des Juifs d'Algérie connaissent réellement.

Du côté des Algériens musulmans, l'éloignement à l'égard de la France coloniale et des promesses d'intégration se fait de plus en plus évident. Puisque le régime de Pétain a enlevé la nationalité française aux Juifs, c'est bien la preuve à leurs yeux que la France « peut retirer d'une main ce qu'elle a donné de l'autre », selon l'expression du leader de l'Union démocratique du Manifeste algérien (UDMA), le nationaliste modéré Ferhat Abbas. Assurément, beaucoup d'entre eux ont caressé l'espoir, entre 1940 et 1942, de tirer profit des mesures d'interdictions professionnelles et du *numerus clausus* appliquées aux membres juifs des professions libérales. Certains musulmans naturalisés ont aussi compté se voir attribuer les emplois de fonctionnaires perdus par les Juifs évincés par le Statut. Dans son enquête, Marcel Reggui écrit :

> Après 1940, la route du commerce clandestin était libre, facile, fructueuse. Les musulmans usèrent de ce providentiel concours de circonstances pour améliorer leur vie ou élargir leurs entreprises ou en créer de nouvelles. Ils apprirent, de 1940 à 1942, à commercer hardiment et collectivement. Aussi lorsque la venue des Alliés rendit aux israélites leur liberté commerciale, ceux-ci se trouvèrent-ils en concurrence serrée avec les musulmans, ces derniers ayant acquis l'avantage du nombre, de la technique et de la cohésion[5].

Pourtant, sur le plan politique, les responsables musulmans font le choix, dès le début de l'année 1941, de demeurer dans l'expectative. On trouve ainsi dans les archives déposées à Aix-en-Provence, parmi les notes sur « l'Attitude des Israélites à l'égard des Indigènes », ce texte adressé au préfet le 13 septembre 1940 par le commissaire de Constantine, chef de la Police spéciale départementale :

> Les indigènes se tiennent à l'écart du mouvement d'antisémitisme à Alger. Des mots d'ordre très nets ont été répandus parmi la population musulmane d'Alger, pour que les indigènes, quels que soient leurs griefs à l'égard des juifs, se tiennent à l'écart du mouvement amorcé ces derniers jours. Ces consignes sont propagées par le Cercle du Progrès, par le Cheikh El Oqbi[6] et, en général, par toute l'élite de la ville[7]. Le Docteur Bendjelloul[8], qui était lui-même présent, a confirmé l'opportunité de ces dispositions ajoutant qu'il fallait s'écarter des turbulents et s'en rapporter au Gouvernement […] "Nous ne voulons pas servir d'instruments aux rancunes des autres, dit-on, car nous serions seuls à en supporter les conséquences ; que Satan continue à exciter les Français contre les juifs ; nous nous contenterons d'être des spectateurs"[9].

Le racisme antijuif développé par Vichy est rejeté par les notabilités musulmanes issues de l'ensemble de l'échiquier politique. « Il n'y a rien d'aussi fallacieux que les théories racistes », écrit l'instituteur en retraite Rabah Zenati, militant socialiste de la SFIO et directeur de la *Voix Indigène*, un mois après l'abrogation du décret Crémieux, le 7 novembre 1940. « Ce n'est pas le sang qui compte, ajoute-t-il, mais l'esprit. Vouloir arrêter l'élan assimilateur de la France serait un suicide. » En mai 1942, le cheikh El Oqbi, responsable des oulémas d'Algérie[10], rappelle dans sa conférence religieuse le « respect de l'Islam envers tous les hommes, sans distinction de race ou de religion »[11].

Mais le 8 mai 1945, le jour même de la capitulation de l'Allemagne nazie, marque à Sétif et dans le Constantinois le début de manifestations revendicatives sous l'égide des nationalistes algériens. La sanglante répression des autorités françaises perpétrée en réponse en mai-juin 1945 pousse de nombreux jeunes Algériens à rejoindre les rangs du nationalisme radical. Selon l'écrivain Kateb Yacine, alors lycéen à Sétif, « c'est en 1945 que mon humanitarisme fut confronté pour la première fois au plus atroce des spectacles. J'avais vingt ans. Le choc que je ressentis devant l'impitoyable boucherie qui provoqua la mort de plusieurs milliers de musulmans, je ne l'ai jamais oublié. Là se cimente mon nationalisme[12]. »

Le rôle de la question d'Israël À quel point la naissance de la Ligue arabe en 1945 et la perspective de création de l'État d'Israël contribuent-elle à creuser encore les rapports entre les deux communautés ? Certes, la question de la Palestine puis d'Israël, déjà présente dès les années 1930[13], provoque une grande effervescence dans l'ensemble des milieux musulmans entre 1946 et 1948. L'ensemble des leaders politiques, notamment Messali Hadj et Ferhat Abbas, lancent des comités de soutien aux Arabes palestiniens, des réunions sont organisées sur ce

thème. Certains jeunes plus radicaux lancent le mot d'ordre de boycott de magasins juifs, mot d'ordre d'ailleurs peu suivi. Un bulletin de renseignements « sur la politique et l'état d'esprit des populations d'Algérie » note :

> Malgré des rumeurs mensongères qui, pour frapper les esprits, tendent à faire croire que certains produits vendus par les commerçants juifs sont empoisonnés, les menus incidents et le boycottage sont *en régression depuis quelques jours* […]. Le départ, via Tunis de quelques volontaires pour les armées arabes est signalé à Biskra, Aïn Beïda et Tébessa. Du côté israélite, cinq jeunes juifs marocains ont tenté de s'embarquer à Alger, avec de fausses pièces d'identité. Ils ont été refoulés sur le Maroc[14].

Des chefs religieux de *Zaouïas* (confréries religieuses), qui sont favorables à la présence française en Algérie, adressent aux autorités un appel signé par le président Mostapha Kacimi, et les délégués régionaux Bentikouk Benelhamlaoui et Ahmed Tijani, où l'on peut lire :

> Les chefs des Zaouïas d'Algérie, représentant les masses de fidèles à l'idéal traditionnel de l'Islam, appellent respectueusement l'attention du Gouvernement français sur les sentiments indéfectibles de solidarité attachant les musulmans algériens à leurs frères de Palestine. Ils sollicitent instamment de faire comprendre à l'Assemblée Nationale le caractère inopportun de sa motion du 20 mai adoptée surtout par suite du vote massif du groupe communiste, systématiquement hostile à toutes les religions.
>
> Lui font confiance pour resserrer la surveillance des ports métropolitains, en vue d'empêcher tout convoi en renforts en hommes ou en matériel de guerre juif en Palestine.
>
> Revendiquent néanmoins hautement le droit, si la liberté est laissé aux Israélites de soutenir l'armée juive en Palestine, par voie de fonds, d'en saisir autant pour les armées arabes.
>
> Demandent instamment au gouvernement français d'intervenir fermement auprès de l'ONU au nom des quarante millions de musulmans citoyens privilégiés français, pour empêcher la reconnaissance du prétendu État d'Israël en terre islamique.
>
> Affirment cependant l'absence complète d'hostilité, de leur part, contre les juifs non sionistes.
>
> Comptent sur la diplomatie française pour contribuer à faire prévaloir la primauté spirituelle aux intérêts sordides des pétroliers et sur la volonté perturbatrice du Komintern.
>
> Insistent en faveur de la solution pacifiste sur les bases suivantes :
>
> – Reconnaissance du caractère arabe de la Palestine.
>
> – Arrêt absolu de toute nouvelle immigration juive,
>
> – Garanties de sécurité aux juifs déjà installés.
>
> Voient dans cette issue le seul prélude possible à un rapprochement nécessaire de tous les fidèles du Dieu d'Abraham, dans la volonté commune de sauver la civilisation et les religions menacées par l'imminence d'une nouvelle guerre mondiale[15].

On l'aura noté : ce texte prend bien soin de distinguer les « juifs » des « sionistes » – thématique qui recule les années suivantes devant l'amalgame de plus en plus courant entre « Juifs » et « sionistes ». Mais il énonce une revendication que n'on ne retrouve pas chez les autres nationalistes algériens, celle de « la garantie de sécurité des juifs déjà installés ».

L'appel des chefs de *Zaouïas* reste de toute façon sans effet, et les différents comités de soutien formés à l'initiative des militants nationalistes du MTLD de Messali Hadj ou de l'UDMA de Ferhat Abbas n'auront plus d'existence au début des années 1950[16]. Les formations politiques sont en effet bien plus préoccupées par la situation interne de l'Algérie et le processus de décolonisation que par le sort de la Palestine et l'existence de l'État d'Israël. Au total, s'il est vrai que, dans les dix années qui suivent la Seconde Guerre mondiale, la méfiance et la crainte s'installent progressivement entre Juifs et Arabes, malgré les passerelles culturelles et politiques qui demeurent nombreuses, ce n'est pas la politique moyen-orientale qui a véritablement contribué à tendre les rapports entre les deux communautés. Cependant, l'idée de l'existence de l'État d'Israël comme contraire, ou frein au nationalisme arabe resurgit avec force en juillet 1956, au moment de la nationalisation de la Compagnie du canal de Suez, et de la guerre de novembre suivant, en pleine guerre d'Algérie. Dès lors, la question israélienne vient croiser celle de la guerre d'indépendance algérienne, et a des conséquences palpables sur les relations judéo-musulmanes.

Le poids des préjugés Sur la question des rapports judéo-musulmans, le grand historien algérien Mohammed Harbi invite à dépasser, dans son autobiographie, ces considérations de politique immédiate pour nous plonger plutôt dans les rapports anciens entre Juifs et Musulmans :

> Le monde des femmes, nos éducatrices, était le principal conservatoire des préjugés. Ceux-ci présidaient, dès notre plus jeune âge, à nos rapports avec les juifs et les chrétiens. Dominés conjoncturellement par eux, nous pensions que nous leur étions supérieurs parce que musulmans, qu'un jour on reconquerrait l'Andalousie et que le monde entier serait musulman. Les juifs étaient décrits comme des hommes rusés dont la ruse était toujours au service de la trahison et de la perfidie. Preuve en était qu'ils avaient « trahi « le Prophète. Et si tolérance il semblait y avoir dans nos relations avec eux, celle-ci était une attitude de circonstance sans mise en question de nos stéréotypes (de nature, alors, ethnocentrique et non raciste, faut-il le préciser ?). C'est à mon père – qui ne connaissait d'autre valeur que le mérite et le travail – que je dois d'avoir pris mes distances à l'égard de ces préjugés. Les jugements portés contre les juifs et les chrétiens l'énervaient et l'irritaient très profondément : « Nous descendons tous

d'Adam, chacun le révère à sa manière », aimait-il à dire. De la même façon, il détestait entendre ce qui se disait contre les Kabyles et les Mozabites. C'était en tous cas son attitude vis-à-vis de nous, et son rôle d'éducateur. N'empêche que je l'ai vu souvent resté muet quand d'autres étalaient leurs préjugés. Une seule fois, il utilisa même, en ma présence, le terme de « juif » d'une manière péjorative. L'anecdote vaut d'être contée. Un ami juif de Constantine, Guez, tailleur de son métier, avait besoin d'un crédit que la BNCI (Banque nationale pour le commerce et l'industrie) lui refusait. Je demandai à mon père d'intervenir en sa faveur. Il prit rendez-vous avec le directeur de banque. Nous l'y avons accompagné. Comme le directeur ne le reçut pas à l'heure convenue, il s'impatienta et s'écria : « ce juif nous fait attendre ! Il va voir ce qu'il va voir. » Guez partit d'un grand éclat de rire. « On nous a appris tant de mauvaises choses, murmura mon père. Elles reviennent quand on se met en colère »[17].

Le refus des stéréotypes manifesté par le père de Mohammed Harbi n'est pas très courant. Juifs et musulmans évoluent généralement, au quotidien, dans un monde de préjugés ancestraux. Les interprétations négatives, dévalorisantes, des uns sur les autres n'ont cessé de se transmettre de génération en génération, dont en particulier la vieille accusation de « trahison » des Juifs à l'égard du prophète Mohammed aux premiers temps de l'islam. Avec la colonisation et la fin, sous le règne colonial de la France, du système de la « dhimmitude », c'est-à-dire la situation juridique inférieure des Juifs vivant sous la « protection » des musulmans, les deux communautés vécurent progressivement dans des mondes séparés, alors qu'ils avaient partagé jusque-là les attitudes, y compris négatives, que les uns avaient sur les autres dans un même espace politique et culturel. Le décret Crémieux de 1870 a aggravé la séparation, sans compter la misère sociale dans laquelle sont restés enfermés de nombreux musulmans. Le philosophe Jean Cohen, ami de l'historien Marc Ferro, évoque ainsi avec lucidité ces scènes de vie ordinaire à Alger à la veille de la guerre d'Algérie :

Lorsque j'étais enfant, il nous arrivait souvent surtout le soir à la maison, de trouver sur les marches de l'immeuble des « petits Arabes » endormis. Nous les enjambions purement et simplement. D'autres les réveillaient et les chassaient, sans cruauté ni haine. Les sentiments à l'égard de l'Arabe étaient le mépris et plus profondément encore l'indifférence, celle que l'on a pour les objets. Je me souviens bien n'avoir éprouvé nulle compassion pour cette misère enfantine, parce que je croyais sur le mode de l'implicite qu'ils ne souffraient pas de leur état. Ils avaient la peau dure, leur sensibilité était moindre. En bref, la misère était « normale » pour eux[18].

Deux nationalismes opposés Au début des années 1950, les Juifs d'Algérie, ceux des grandes villes en particulier, appartiennent désormais, dans leur grande majorité, au monde européen. Ils ont perdu

progressivement l'usage de la langue arabe, maintenu néanmoins pour les nécessités courantes, surtout dans le Constantinois. Dans la jeune génération juive, les vêtements portés sont exclusivement européens, le costume traditionnel étant vécu comme une survivance archaïque et la marque ancienne d'une discrimination imposée, disparue depuis. Les traditions d'Orient leur apparaissent comme des coutumes « exotiques » méritant d'être dépassées. André Akoun écrit :

> On sait bien que plus la distance est courte et plus il faut valoriser cette distance. La petite différence qui fait toute la différence, cette petite différence c'était d'être Français et d'en avoir intériorisé l'histoire comme sienne, tout en préservant comme un secret à la fois hautain et honteux cette judéité au cœur de son être, bien que le troublât une connivence qu'il ressentait entre cette judéité et l'archaïsme des indigènes. Son père et sa mère parlaient l'arabe, sa grand-mère paternelle ne parlait que l'arabe, lui et ses frères n'ont jamais parlé que le français et quand ils rencontraient de vagues parents, juifs marocains, qui étaient restés fidèles au vêtement traditionnel et massacraient la langue française, il les regardait avec un peu de pitié méprisante, ces juifs arabes[19].

L'obtention des droits du citoyen a détaché les Juifs des musulmans et entraîné leur ancrage dans le patriotisme français, dans une conception nationaliste qui, sous le masque de l'universalisme, ne discerne aucune autre fidélité pouvant lui faire concurrence. L'abrogation du décret Crémieux a certes provoqué la naissance d'une contestation, communiste ou sioniste, au sein de la jeunesse, mais la grande masse des Juifs d'Algérie reste attachée au début des années 1950 au retour dans « le rêve français », porteur à leurs yeux de modernité et d'émancipation.

Comme les autres Européens, ils ne veulent pas voir (ou craignent) l'émergence d'un autre nationalisme, algérien celui-là, mélange complexe entre la volonté de retour aux valeurs arabo-musulmanes et l'affirmation républicaine et socialiste. La « crise berbériste » qui secoue le mouvement indépendantiste en 1948-1949, renforce l'inquiétude. En effet, les partisans d'un modèle de nation multiculturelle, et non exclusivement fondée sur les valeurs arabo-musulmanes, sont exclus de l'organisation du PPA-MTLD[20]. Quelques-uns de ces militants, tous d'origine kabyle, se tourneront alors vers le Parti communiste algérien. Rares, très rares sont les Juifs présents dans le mouvement indépendantiste. Ceux qui sont dans une posture radicale de dénonciation du système colonial militent essentiellement dans les rangs communistes d'Algérie[21]. À la veille du déclenchement de la guerre d'Algérie, le sentiment national, souvent né des aspirations déçues de francisation dans les élites musulmanes, a largement progressé. En 1955, Mouloud Feraoun, instituteur en Kabylie, écrivain francophone et francophile, confie à son *Journal :*

La vérité, c'est qu'il n'y a jamais eu de mariage. Non. Les Français sont restés à l'écart. Dédaigneusement à l'écart. Les Français sont restés étrangers. Ils croyaient que l'Algérie c'était eux. Maintenant que nous nous estimons assez forts ou que nous les croyons un peu faibles, nous leur disons : non messieurs, l'Algérie c'est nous. Vous êtes étrangers sur notre terre. Ce qu'il eût fallu pour s'aimer ? Se connaître d'abord, or nous ne nous connaissons pas. Qu'on demande à une femme kabyle ce que c'est qu'un Français. Elle dira que c'est un mécréant, un homme souvent beau et fort mais sans pitié. Il est peut-être intelligent. Son intelligence, il la tient du démon, de même que sa force. Qu'attend-elle du Français, rien de bon. Ni sa justice coupante comme un glaive ni sa charité qui s'accompagne d'insultes ou de bousculades. Qu'est-ce qu'un Indigène pour un Européen ? C'est un homme de peine, la femme de ménage. Un être bizarre aux mœurs ridicules, au costume particulier, au langage impossible. Un personnage plus ou moins sale, plus ou moins déguenillé, plus ou moins antipathique. En tout cas un être à part, bien à part et qu'on laisse là où il est. Voilà des lieux communs qu'il est presque puéril de rappeler si sommairement. Mais le mal vient de là. Inutile de chercher ailleurs. Un siècle durant, on s'est coudoyé sans curiosité, il ne reste plus qu'à récolter cette indifférence réfléchie qui est le contraire de l'amour[22].



Le « rêve français » : le bal des étudiants en pharmacie à l'hôtel Saint-Georges, un haut lieu de la bonne société algéroise, juive et non-juive, en 1950. Debout, à droite, Jeanine Bensaïd. Assise, au second plan, sa mère, Adeline. Coll. privée.

Ainsi, lorsque commence la guerre d'Algérie, le choix est-il clair pour les Européens d'Algérie : il faut immédiatement s'engager pour la défense de l'Algérie française, dénoncer l'abandon, la trahison possible. Du côté des Algériens musulmans, la promesse d'une nation algérienne indépendante s'installe dans les esprits. La communauté juive, dix ans après la Seconde Guerre mondiale, est dans une situation d'hésitation, de perplexité, donc de solitude. Cela ne veut pas dire d'immobilisme. Les dirigeants communautaires prendront des initiatives pour protéger les leurs des attentats dont sont victimes les civils ou contre la violence qui se déploiera sur une grande échelle pendant la « Bataille d'Alger » en 1957. Ainsi, l'attentat contre le dancing de la corniche à Alger en mai 1957 fait de nombreuses victimes dans la jeunesse juive[23]. Ils ne peuvent plus entièrement faire confiance à la France, même si la plupart d'entre eux l'aiment toujours. Mais ils ne peuvent pas non plus faire entièrement confiance aux Algériens nationalistes, par peur d'un retour à leur condition de *dhimmi* d'avant la conquête française. Entre ces deux nationalismes, ils ne trouvent plus vraiment leur place.

NOTES

1. Sur cette séquence d'histoire et l'abrogation de ce décret, je renvoie à mon ouvrage, *Les trois exils, Juifs d'Algérie*, Paris, Hachette, collection « Pluriels », 2009 (Éditions Stock, 2006), et à Michel Ansky, *Les Juifs d'Algérie du décret Crémieux à la Libération,* Paris, Éditions du Centre, 1950.
2. *Bulletin de la Fédération des Sociétés juives d'Algérie*, n° 18, décembre 1935. Les mots en italiques sont soulignés dans le texte.
3. André Akoun, *Né à Oran*, Paris, Éditions Bouchène, 2004, p. 43.
4. Voir l'article de Haïm Saadoun dans ce même dossier.
5. Marcel Reggui, *Les massacres de Guelma, une enquête inédite sur la furie des milices coloniales*, préface de Jean-Pierre Peyroulou, Paris, La Découverte, 2006, p. 36. Rédigé en 1946 par Marcel Reggui (1905-1996), citoyen français d'origine musulmane et converti au catholicisme, le livre retrace les massacres de centaines d'Algériens perpétrés en mai 1945 dans la ville algérienne de Guelma, lesquels coûtèrent notamment la vie à la sœur et à deux des frères de Marcel Reggui. C'est ce qui le conduisit à réaliser « à chaud » une enquête approfondie sur ce drame. Passionnément attaché à la France, professeur de lettres, Marcel Reggui était proche de la revue *Esprit*.
6. Le Cheikh Tayeb el Oqbi, parfois orthographié Okbi (Biskra, 1889-1960), est un membre influent de l'Association des oulémas (réformistes musulmans algériens) créé et dirigé par Abdelhamid Ben Badis depuis 1931. Il s'installe à Alger en 1929 et lance les activités du fameux Cercle du progrès qui devient très rapidement le centre de rassemblement de nombreuses associations réformistes. Il fonde en 1935,

au Cercle du progrès, l'Union des croyants monothéistes, où il invite régulièrement des Juifs laïcs et religieux à s'exprimer. En août 1936, il est arrêté. Défendu par Albert Camus dans les colonnes d'*Alger républicain,* il est acquitté en 1939. Après 1940, il continue ses activités au Cercle du progrès (défense de la langue arabe, indépendance du culte musulman). Sur le plan politique, El Oqbi était partisan d'une indépendance octroyée progressivement, et l'un des rares oulémas partisans du bilinguisme. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il prend courageusement position contre les mesures du gouvernement de Vichy à l'égard des Juifs.

7. Le Cercle du progrès a été créé après les « événements » d'août 1934 à Constantine, où plusieurs Juifs ont péri sous les coups d'émeutiers musulmans. Avec le Cercle, l'Union des croyants monothéistes fondé à Alger en 1935 rassemblent chrétiens, musulmans et Juifs et œuvre à une compréhension mutuelle et à une coexistence fraternelle des fidèles des trois religions du Livre. En outre, les meetings de la Ligue internationale contre l'antisémitisme (LICA) organisés par Bernard Lecache, de concert avec les leaders religieux réformistes, tels les cheikhs Ben Badis et El Oqbi, partisans d'une entente judéo-musulmane, contribuent à rapprocher les communautés.
8. Le docteur Mohamed Salah Bendjelloul (1893-1985), était un notable important de la communauté musulmane d'Algérie. C'est notamment la rumeur de son assassinat qui provoqua les émeutes musulmanes à Constantine en août 1934. Il sera conseiller de la République de Constantine de 1946 à 1948, député de Constantine de 1951 à 1955. Sur son itinéraire, Benjamin Stora, *Dictionnaire des militants nationalistes algériens*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 339.
9. Archives nationales d'Outre-Mer (ANOM), Aix-en-Provence, Note sur « l'Attitude des Israélites à l'égard des Indigènes », adressée au préfet le 13 septembre 1940 par le commissaire de Constantine, chef de la Police spéciale départementale, p. 10.
10. Voir note 6.
11. Sur Rabah Zenati et *La Voix indigène*, voir Charles-Robert Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine,* Paris, PUF, 1979 (réédition : Édition Bouchène, 2005).
12. Entretien de Boucif Mekhaled avec Kateb Yacine le 21 juillet 1984, dans *Chronique d'un massacre, 8 mai 1945,* Paris, Édition Syros, 1995. Albert Camus de son côté demande dans *Combat*, en mai 1945, que l'on applique aux Algériens les « principes démocratiques que nous réclamons pour nous-mêmes ». Il affirme qu'il y a crise – et non de simples incidents –, que « le peuple arabe n'est pas inférieur sinon par les conditions où il se trouve ». Et il proclame que « l'Algérie est à conquérir une seconde fois ».
13. Se reporter sur cette question à l'article d'Emmanuel Debono dans ce même dossier.
14. Archives du Service historique de la Défense, Vincennes, Armée de terre (ci-après SHD-AT), 1H 1430, Bulletin de renseignement n° 14, période du 16-30 juin 1948. Les mots en italiques sont soulignés dans le texte.
15. SHD-AT, Annexe n° 2 au Bulletin de renseignements n° 1, télégramme adressé au président de la commission des Affaires étrangères par les chefs des *Zouias* d'Algérie.
16. Le MTLD est pour l'indépendance de l'Algérie, l'UDMA est favorable à l'autonomie.
17. Mohammed Harbi, *Une vie debout, Mémoires politiques*, t. 1 : *1945-1962*, Paris, La Découverte, 2001, p. 37.

18. Jean Cohen, *Chronique d'une Algérie révolue,* Paris, Éditions L'Harmattan, 1994, p. 62.
19. André Akoun, *op. cit*. p. 42.
20. Sur cette crise, je renvoie à mon ouvrage, *Le nationalisme algérien avant 1954,* Paris, CNRS Éditions, Paris, 2010.
21. Voir par exemple le livre de Daniel Timsit, *Suite baroque. Histoire de Joseph, Slimane, et des images*, Paris, Éditions Bouchène, 1999, et du même auteur, *Algérie, récit anachronique,* Éditions Bouchène, 1998. Précisons que Daniel Timsit (Alger, 1928-Paris, 2002) rejoindra le FLN, sera arrêté en octobre 1956 pour sa participation au « réseau bombe du FLN », et libéré en 1962. Sur ce type d'engagement, lire également dans *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France*, n° 29,1996, dossier « Les Juifs et la Guerre d'Algérie », les articles de Jean Laloum, « Portrait d'un Juif du FLN », pp. 65-71, et de Philippe Boukara, « La gauche juive en France et la guerre d'Algérie », pp. 72-81. La Rédaction signale en outre que Pierre-Jean Le Foll-Luciani s'apprête à soutenir une thèse sur les Juifs anticolonialistes en Algérie.
22. Mouloud Feraoun, *Journal,* Paris, Éd du Seuil, 1962, p. 45.
23. Sur les victimes juives de la guerre d'Algérie, voir encore dans *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France*, n° 29, 1996, dossier « Les Juifs et la guerre d'Algérie », les articles de Richard Ayoun, « Les Juifs d'Algérie pendant la guerre d'indépendance (1954-1962) », pp. 15-29, et de David Cohen, « Le Comité juif algérien d'études sociales dans le débat idéologique pendant la guerre d'Algérie (1954-1961) », pp. 30-50, ; Benjamin Stora, *Les trois exils…, op. cit.,* partie 3 ; Michael Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, New York, New York University Press, 1994, chap. 10.



Joseph Cohen, avocat, publiciste

(Marseille, 1er novembre 1817 - Paris, 22 novembre 1899)

Valérie Assan

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 141 à 142
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0141

DICTIONNAIRE

◆

Joseph Cohen, avocat, publiciste

(Marseille, 1er novembre 1817 – Paris, 22 novembre 1899)

—

Joseph Cohen est le fils de Jonas Cohen et d'Émilie Péraire. Après des études de droit, il est inscrit au barreau d'Aix-en-Provence en 1836. Au début des années 1840, il critique dans les colonnes des *Archives israélites* les réformes de l'École rabbinique de Metz proposées par Samuel Cahen et Olry Terquem. En 1842, il se rend avec Isaac Altaras, le président du consistoire israélite de Marseille, en Algérie, où tous deux enquêtent sur l'opportunité de créer des consistoires dans la colonie. Le rapport qu'ils transmettent au gouvernement jette les bases de l'ordonnance organique du 9 novembre 1845. Joseph Cohen en fait publier plusieurs extraits, signés de son nom, dans *Archives israélites.* À la même période, il fonde un journal, *Le Mémorial d'Aix,* qu'il dirige jusqu'en 1843. Il s'installe alors dans la colonie, où il est défenseur officiel près le tribunal d'Alger.

Nommé président du Consistoire israélite algérien par arrêté ministériel du 22 novembre 1846, il met en place le système consistorial avec le grand rabbin Michel Aron Weill à ses côtés. Mais il en est écarté un an plus tard, à la suite de sa révocation de ses fonctions de défenseur près la Cour royale et le tribunal de première instance d'Alger par arrêté ministériel du 12 août 1847, pour « faits graves d'indélicatesse et d'abus de confiance ». Selon le journal de la colonie l'*Akhbar* en date du 4 juin 1848, il aurait été de nouveau défenseur, mais il peut s'agir d'une rumeur : « Une étrange nouvelle, et qui malheureusement, se trouve semi-officielle, vient de se répandre à Alger : l'on annonce que le citoyen Audebert est nommé consul de la République à Naples ; le citoyen Cohen, révoqué le même jour de trois emplois, remplacerait le citoyen Audebert comme défenseur. Il est de ces nominations contre lesquelles proteste la pudeur publique. Par quelle étrange fatalité, la jeune République aurait-elle la main si malheureuse, surtout en Algérie ? »

Il regagne finalement en 1850 la métropole, où il renoue avec ses activités de publiciste : rédacteur en chef du journal bonapartiste *Le Pays,* il écrit également pour *La Semaine,* pour *La France* (de 1860 à 1868) et *La Presse* (1871). À partir de cette période et jusqu'à la fin

de sa vie, il est le rédacteur en chef de *La Liberté,* le journal d'Émile de Girardin auquel Drumont collabora à ses débuts. En 1860, il fonde un périodique juif, *La Vérité israélite*, qui cesse de paraître en 1862 en raison de la chute du nombre de lecteurs, après que Joseph Cohen se soit prononcé dans *La France* pour le pouvoir temporel du Pape. Cette année-là, il rédige pour le périodique *Famille de Jacob* un article reprochant aux rabbins de baisser les bras face à la déjudaïsation et aux convertisseurs, ce qui donne lieu à une polémique avec le rabbin Benjamin Mossé. Il publie également deux ouvrages visant à donner une vision positive du judaïsme face au christianisme, dont l'un, *Les Déicides,* avait été déjà publié sous forme d'articles dans *La Vérité israélite,* et fut traduit en anglais en 1874.

Il est élu le 20 décembre 1858 au consistoire israélite de Paris, alors qu'il est administrateur du temple du rite portugais et membre du comité de bienfaisance. En 1868, il renoue avec le judaïsme algérien en devenant délégué du consistoire d'Alger au Consistoire central, fonction qu'il exerce jusqu'en 1881. Il est nommé officier de la Légion d'honneur par décret du 14 août 1867.

Le 13 juin 1875 (ou 1873 ?), il est condamné à trois ans de prison et 3 000 francs d'amende à la suite de transactions financières liées au *Petit Journal.*

Sur son acte de décès, il est signalé comme rentier, domicilié 10, rue de la Terrasse.

Il avait épousé Malka Reine Heine.

VALÉRIE ASSAN

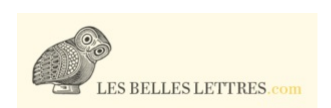
ŒUVRES

Les Déicides. Examen de la vie de Jésus-Christ et de l'Église chrétienne, au point de vue du judaïsme, Paris, Michel Lévy frères, 1861, 399 p. ; *Les Pharisiens,* Paris, C. Lévy, 1877, 2 vol.

SOURCES

Archives nationales F19 11148 ; LH 560 75. FR-ANOM, F80 1630. *Akhbar,* 4 juin 1848. *Archives israélites,* 1, 1840, pp. 275-283 ; 60, 1899, pp. 393-394. *L'Univers israélite*, 1857-1858, p. 227 ; 1899-1900, pp. 342-343. *La Vérité israélite,* 1860-1862, 8 vol. *The Jewish Encyclopaedia.* Geneviève Dermenjian, « Joseph Cohen », in *Recherches biographiques. Algérie 1830-1962,* Paris, Association de recherche pour un dictionnaire biographique de l'Algérie (1830-1962), n° 1, mars 1984, n. p. Simon Schwarzfuchs, *Les Juifs d'Algérie et la France (1830-1855),* Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1981 (contient le « Rapport sur l'état moral et politique des Israélites de l'Algérie et les moyens de l'améliorer »).

◆



Haïm Cohen-Solal, négociant
(Alger, 1819 - Alger, 31 janvier 1884)

Valérie Assan

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 143 à 144
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0143





Haïm Cohen-Solal, négociant

(Alger, 1819 – Alger, 31 janvier 1884)

—

Haïm Cohen-Solal apparaît comme une figure représentative de l'élite juive « indigène » qui sut concilier la fidélité aux traditions locales et l'ouverture à la modernisation du judaïsme algérien.

Il est le fils de Yéouda Cohen-Solal (ou Cholal), lui-même issu d'une famille séfarade des Baléares, et de Messaouda Cohen-Salmon. Qualifié dans les documents administratifs tantôt de maître tailleur, tantôt de marchand d'habits ou de négociant, il a un commerce florissant dans la capitale algérienne et sait profiter des nouvelles opportunités apportées par la conquête française. Il reçoit une médaille de 2e classe dans la catégorie « Confection des articles de vêtements ; fabrication des objets de mode et de fantaisie » à l'Exposition universelle de 1855. Il est en outre nommé en 1866 membre du comité de l'Exposition universelle de 1867.

Il représente à plusieurs titres ses coreligionnaires auprès des autorités françaises dans les années 1850. En effet, nommé conseiller municipal « indigène » en 1850, il est renouvelé dans ses fonctions pendant plusieurs décennies. Il devient également membre du Consistoire israélite algérien par arrêté ministériel du 21 décembre 1859, mais n'est pas renouvelé dans ses fonctions par la suite, certainement parce que le Consistoire algérien cesse presque totalement de fonctionner au début des années 1860 tant est forte l'opposition au grand rabbin alsacien Michel Aron Weill. Du reste, il faut attendre la démission forcée de ce dernier et plusieurs modifications de l'organisation consistoriale algérienne pour que l'administration communautaire se remette en marche. Quant à Haïm Cohen-Solal, il se présente aux premières élections consistoriales organisées par les Juifs de la colonie en 1871 à la faveur du vent démocratique, mais est battu. Il vient pourtant d'être élu au scrutin municipal de février, sur la liste radicale, signe de la politisation naissante des Juifs « indigènes » de la colonie.

En 1876, après le décès du grand rabbin d'Alger Lazare Cahen, il adresse au ministère des Cultes une pétition de 332 Juifs demandant la nomination de Joseph Stora, fils du *dayyan* algérois Abraham Stora. Mais le rabbin, semble-t-il, ne s'était pas porté candidat pour ce poste.

Haïm Cohen-Solal est identifié par les autorités françaises comme un partisan du progrès et un bienfaiteur de la communauté juive algéroise. Il ouvre en effet une école dite « *Talmud-Thora* », inaugurée le 19 août 1849 en présence du grand rabbin Michel Aron Weill. Grâce à celui-ci, l'établissement obtient ensuite une subvention régulière de la municipalité. Les enfants qui le fréquentent, au nombre de 150 en 1855, sont habillés aux frais du fondateur. Le local abrite également une salle d'asile, qui est inaugurée officiellement en 1856 et prend à la suite d'une délibération du conseil municipal du 12 février 1857 le nom d' « Asile

Cohen Solal ». Il fait partie du Comité israélite de bienfaisance à partir de 1866.

Mais sa contribution la plus originale à la transmission du judaïsme en terre algérienne consiste sans aucun doute dans l'imprimerie hébraïque dont il est le propriétaire. Il édite notamment en 1854 *Nesiad Israël*, une œuvre du Juif roumain J. J. Benjamin de passage en Algérie et, en 1855, la première *Haggadah de Pessah* d'Afrique du Nord, accompagnée d'une traduction en judéo-arabe.

Signe de sa volonté d'intégration dans la société coloniale, il exerce ses activités philanthropiques non seulement en direction du monde juif, mais également en dehors de lui : membre de la commission des logements insalubres à Alger de 1867 à 1878, du conseil d'administration de la société La Famille de 1859 à 1861, du conseil d'administration du Mont-de-Piété et de celui de la Caisse d'Épargne, il fonde en 1870, à ses frais, un fourneau économique ouvert aux Juifs et aux Européens.

Il fut également l'un des rares Juifs « indigènes » de la colonie à demander la citoyenneté française à la suite du sénatus-consulte du 14 juillet 1865, citoyenneté qu'il obtient par décret du 28 novembre 1866.

Proposé en 1861 par le maire d'Alger pour la croix de chevalier de la Légion d'honneur, il n'est finalement nommé que vingt ans plus tard, par décret du 20 février 1880. Le maire d'Alger, Feuillet, avait écrit dans un rapport favorable : « Le Maire d'Alger certifie en outre, ce qui est de notoriété publique, que M. Cohen Solal jouit d'une réputation justement méritée. Son désintéressement et ses actes nombreux de philanthropie ont valu à ce citoyen modeste et dévoué à la chose publique l'estime de ses concitoyens. »

Il a épousé Camire Chiche à Alger le 22 décembre 1842. Alors âgée de 16 ans, orpheline de père (Zacharie Chiche) et de mère (Semha Soussi), celle-ci avait pour tuteur Meyer Chiche, marchand épicier alors âgé de 25 ans, qui devint par la suite membre du consistoire d'Alger. Haïm Cohen Solal eut plusieurs enfants de Camire : l'aîné, Léon, né le 1er février 1844 au domicile familial, 33, rue Médée, meurt le 29 juin de la même année. Messaouda, née le 13 juillet 1850 à Alger, épouse le 27 juillet 1869 à Alger Salomon Acris, employé de commerce, lui-même né en 1835 et fils d'Aaron Acris et de Namina Ben Samon. Une autre fille, Zara, naît le 13 octobre 1852 à Alger. Un second fils, Aaron, naquit le 21 mars 1855 au domicile familial alors situé faubourg Bab-el-Oued. Haïm et Camire Cohen-Solal eurent encore une autre fille, Semha, née le 18 décembre 1858 à Alger. Celle-ci épouse à Mostaganem le 24 septembre 1878 Isaac Amar, négociant né à Alger le 7 novembre 1846, fils de Mardochée Amar, négociant, et de Sultana Amar.

Valérie Assan

SOURCES

ACC, 1B6, pp. 155-156. AN, F19 11148 ; LH 1258 44. FR-ANOM, état civil Algérie. *Archives israélites,* 1879, p. 23 ; 1884, p. 51. *L'Univers israélite*, 1855-1856, p. 274. *Akhbar,* 24 janvier 1850. J. J. Benjamin, *Eight Years in Asia and Africa*, Hanover, 1859 (extrait traduit en français dans Robert Attal, *Regards sur les Juifs d'Algérie, op. cit.*, pp. 167-169).



Lectures

Dans Archives Juives 2012/2 (Vol. 45), pages 145 à 153
Éditions Les Belles lettres

ISSN 0003-9837
ISBN 9782251694351
DOI 10.3917/aj.452.0145

LECTURES

Denis Cohen-Tannoudji, *Les Enfants d'Yishmaël. Itinéraires séfarades maghrébins du Moyen Âge à nos jours,* Paris, Hermann, 2010, 442 p., 39 euros.

Qui n'a caressé un jour l'idée de remonter le cours de son histoire familiale ? Mais comment passer de l'individuel au collectif ? Denis Cohen-Tannoudji relève le défi dans son ouvrage *Les Enfants d'Yishmaël*. Certes, il retrace l'histoire des ancêtres dont il porte le nom. L'épopée familiale, qui compte nombre d'aïeux prestigieux, est aussi l'occasion d'une véritable traversée de l'histoire séfarade autour du Bassin méditerranéen.

La mention la plus ancienne du nom Cohen-Tannoudji aujourd'hui disponible est donnée par le rabbin Haïm Yosef David Azoulay (HIDA) lequel, dans son ouvrage *Shem ha-Gedolim,* fait référence au Gaon Yismaël ha-Cohen, auteur d'un traité intitulé *Sefer ha-Zikaron (Le Livre de la mémoire),* rédigé en 1543. Le lointain descendant de celui-ci s'appuie sur l'onomastique et les sources écrites pour remonter avant l'ancêtre Yishmaël. La famille, portant le patronyme de Cohen, a vraisemblablement quitté Tanger à une date indéterminée pour la Péninsule ibérique, hypothèse confortée par la mémoire familiale : d'où la formation du nom Cohen-Tanoudji, littéralement « Pontife de Tanger », patronyme soumis à plusieurs métamorphoses au cours des siècles. L'auteur reprend et corrobore l'hypothèse de l'érudit Nahum Slousch, selon laquelle cette migration se serait effectuée au XIIe siècle à la suite de la domination almohade et des persécutions qui l'accompagnèrent. En effet, comme le rappelle Denis Cohen-Tannoudji, les Juifs sont sommés de se convertir sous peine de mort, ce qui précipite nombre d'entre eux dans un long exil, tandis que d'autres, devenus néo-musulmans, continuent à pratiquer le judaïsme en secret. Les royaumes d'Aragon et de Castille constituent alors un asile pour la plupart des Juifs du Maghreb en fuite. Ils y jouent un rôle de passeurs culturels de premier plan en traduisant en latin les textes de nombreux savants et penseurs arabes. En même temps, ces Juifs arabophones adoptent le ladino.

De l'enquête historique menée par l'auteur, il ressort finalement que les Cohen-Tanoudji auraient pour leur part trouvé asile, dès la fin du XIIe siècle, dans la Sicile tout juste conquise par le roi normand Roger Ier (1094), puis dominée par les rois d'Aragon à partir du XIIIe siècle. En témoigne la trace d'un orfèvre sicilien établi à Palerme en 1358 et portant le nom de Vita Tannugius. À cette occasion, l'auteur décrit un âge d'or judéo-chrétien dans la Sicile espagnole qui prend fin lorsque les Juifs subissent l'Inquisition comme leurs coreligionnaires de la Péninsule ibérique : le 31 mai 1492, les rois d'Espagne promulguent un édit d'expulsion contre les Juifs de Sicile, de Sardaigne et du royaume de Naples. C'est dans ces circonstances qu'au début de 1493 les Cohen de Tanger quittent l'île pour Tunis, où ils côtoient les Juifs

espagnols et portugais fuyant les conversions forcées de 1492 et de 1497. Parmi ces derniers, de nombreuses figures de savants et lettrés, évoquées par l'auteur, contribuent à la renaissance intellectuelle et spirituelle des judaïcités maghrébines étouffées par la domination almohade. Le fameux rabbin Yishmaël, qui donne son nom à l'ouvrage, a peut-être été le disciple de certains d'entre eux. Quoi qu'il en soit, il est contraint de quitter Tunis vers 1535, vraisemblablement à la suite de l'attaque de la ville par les troupes de Charles Quint.

Réfugié en Égypte ottomane, Yishmaël devient « *Rosh Beth Din* (président du tribunal rabbinique) d'Égypte » et porte le titre de *Gaon*, ce que l'auteur interprète comme le fait qu'il aurait été à la tête des rabbins espagnols installés au Caire. C'est dans son exil égyptien que le lettré rédige son *Sefer ha-Zikaron,* soit au Caire soit à Alexandrie, en tout cas en 1543. Il le fait imprimer en 1555 à Ferrare. L'ouvrage, qui entend offrir un résumé très succinct des lois rabbiniques, présente des similitudes avec le *Shul'han Arukh* de Yosef Caro. C'est pourquoi Denis Cohen-Tannoudji ne manque pas de s'interroger sur le succès du second et l'oubli presque total dans lequel est tombé le premier. À quoi il répond par plusieurs hypothèses : parce qu'il ne porte aucune référence à ses sources, l'ouvrage de Caro est plus moderne. En outre, il tranche de nombreuses discussions sur la loi juive qui menaçaient de conduire à l'éclatement du judaïsme. Par ailleurs, le *Sefer ha-Zikaron* a souffert de la mise à l'index par plusieurs papes du XVIe siècle de tous les livres juifs, ce qui explique sa rareté aujourd'hui.

On retrouve les Cohen-Tanoudji à Jérusalem au XVIIe et au début du XVIIIe siècle. Toujours soucieux à l'extrême de contextualiser les personnages dont il tente de retrouver le fil, l'auteur rappelle la situation des Juifs dans la Palestine ottomane : au XVIIe siècle, la législation discriminante du Pacte d'Omar (la *dhimma*) y est strictement appliquée. Le nombre de Juifs pouvant y résider est limité par les autorités. Cependant, ils sont aidés par la Diaspora séfarade d'Occident, Amsterdam et Livourne en tête. C'est dans ce cadre que Shmuel ha-Cohen Tanoudji devient en 1707 le premier des rabbins séfarades de Jérusalem. Également « émissaire » pour la Terre sainte, on le trouve à Fès, où il récolte des fonds pour une *Yeshiva* de Jérusalem. Par la suite, il entretient une correspondance avec le *dayan* de Fès Shmuel ben Abraham Tsarfati. Le fils de Shmuel, Yehudah, qui fait à son tour partie du tribunal rabbinique de Jérusalem, s'oppose au mouvement shabbataïste. Mais sa position n'est pas unanime au sein de la famille Cohen-Tanoudji : l'auteur de notre ouvrage interprète comme un signe de l'influence du mysticisme ambiant la « montée » en Israël de plusieurs individus au cours des XVIIIe et XIXe siècles.

Cependant, à partir du milieu du XVIIe siècle, c'est Tunis – métropole rassemblant alors la plus grande communauté juive du Maghreb – qui devient, et ce durablement, le point central des Cohen-Tanoudji. Du moins sait-on que le rabbin émissaire de Jérusalem Shalom ha-Cohen Tanoudji s'y installe à la fin du XVIIe siècle. La famille participe dès le début du XVIIIe siècle à la renaissance intellectuelle

juive, favorisée par la stabilité politique de la Régence, en assurant l'impression de livres hébraïques. On note en particulier l'influence de l'ouvrage du rabbin Yosef ben Shalom ha-Cohen Tanoudji, *Beney Yosef* (publié en 1793). De plus, les Cohen-Tanoudji jouent un rôle notable dans les affaires diplomatiques et institutionnelles de la Régence de Tunis jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Plusieurs d'entre eux sont en effet caïds du bey, position sociale à la fois privilégiée et fragile. L'auteur ne manque pas d'utiliser le témoignage savoureux du HIDA, qui séjourne à Tunis en 1773-1774. Il évoque également le conflit entre Juifs livournais (les *Granas*) et tunisiens (les *Touansas*), qui n'empêche pas le caïd Yoshua ha-Cohen Tanoudji d'apprécier le grand rabbin des *Granas*, Yitz'hak Lumbroso. Par ailleurs, le commerce de Livourne avec la Régence de Tunis favorise l'installation dans le port toscan de plusieurs membres de l'illustre famille à la fin du XVIII[e] siècle. C'est à la même période, et encore à la faveur d'échanges commerciaux, que certains autres vont résider à Constantine et essaiment dans d'autres villes algériennes.

Les liens commerciaux et culturels avec Livourne, mais aussi l'expédition napoléonienne de 1798, puis la prise d'Alger en 1830 et la fin de la condition de *dhimmi* dans l'Algérie conquise par la France contribuent à ouvrir le judaïsme nord-africain aux Lumières européennes. Cependant, les Cohen-Tanoudji ne semblent pas avoir joué, du moins dans un premier temps, un rôle de précurseurs en la matière. En outre, comme le rappelle l'auteur, la modernisation de la Régence de Tunis et l'amélioration du sort des Juifs sont bien lents en comparaison de l'Algérie voisine : l'auteur note les réticences des souverains à appliquer les principales réformes ottomanes favorisant l'égalité des droits entre Musulmans et non-Musulmans (le *'Hatt-i-Sharif* de 1839, puis le *Hatt-i Humayun*, Pacte fondamental de 1856). Comme la plupart des Juifs tunisiens, la famille Cohen-Tanoudji se réjouit de la mise en place du Protectorat dans l'espoir qu'elle marquera comme en Algérie la fin de la *dhimmitude*.

Sous la domination française, les Cohen-Tanoudji continuent à exercer des responsabilités communautaires, notamment au sein du Comité de bienfaisance et de secours israélite. Figure locale importante, le rabbin Haïm David Isaac Cohen Tanugi devient *Rosh Beth Din* de Tunis. L'auteur de l'ouvrage décrit ensuite, à travers les parcours biographiques de ses proches, la modernisation des judaïcités tunisiennes et algériennes au cours du XX[e] siècle : importance de l'école comme facteur d'ascension socio-culturelle, implication dans la vie sociale et politique locale, individualisation des destins permise par la colonisation, l'émancipation et la sécularisation croissante, déclin des études rabbiniques et investissement de nouveaux champs culturels (théâtre Cohen construit à Tunis en 1875, nombreux cinémas en Algérie), migrations précoces en Europe (France et Italie). Or, selon l'auteur, « l'accès à la modernité s'accomplit sans abandon de l'identité séfarade » (p. 280).

Denis Cohen-Tannoudji caractérise avec finesse la détérioration des relations judéo-musulmanes dans les années 1930 et 1940 : s'appuyant sur

des témoignages familiaux, la presse et l'historiographie, il rappelle le pogrom de Constantine (1934), décrit la complaisance d'une partie de l'opinion musulmane à l'égard des thèses nazies – effet d'une propagande allemande très active – et, plus largement, de l'antisémitisme. On relèvera parmi les documents utilisés un intéressant journal intime tenu en 1943, à Alger, par Abraham Cohen-Tannoudji. Le prix payé par le judaïsme séfarade pendant la Seconde Guerre mondiale – dans les combats et la déportation – est encore une fois évoqué à travers les exemples familiaux. De même, on suit l'itinéraire de nombreux membres de la famille au lendemain de la guerre : nouvelle détérioration des relations judéo-musulmanes au gré des guerres israélo-arabes, départ forcé des Juifs de Tunisie, Juifs d'Algérie pris dans l'étau de la guerre d'indépendance, difficultés du « rapatriement » en France pour la majorité, et de l'intégration en Israël pour un petit nombre.

Le bilan de cette histoire pluriséculaire est amer : la communauté juive de Tunisie était réduite à 3 000 individus dans les années 1980 et se résume aujourd'hui à quelques centaines de personnes que Denis Cohen-Tannoudji appelle les « rescapés de l'histoire séfarade maghrébine ». Mais il salue surtout le parcours exceptionnel de nombre de ses proches, qui apportent à leur tour leur contribution intellectuelle, scientifique et artistique au monde moderne. De fait, on ne peut qu'être admiratif de la vitalité de la vieille famille que l'auteur se plaît à qualifier de « patricienne ».

Les dernières pages de l'ouvrage sortent du domaine historique et posent des questions d'actualité : quel peut être le « devenir collectif juif » en France étant donné la fragmentation de la communauté juive ? À la question des causes de la recrudescence de l'antisémitisme depuis le début des années 2000, l'auteur esquisse une réponse d'historien : le long terme inviterait à voir dans les préjugés antisémites de la jeunesse issue de l'immigration maghrébine un héritage de l'époque de la *dhimma.* Une piste trop rarement explorée par les commentateurs du temps présent, et qui donne matière à réflexion.

Si l'on s'en tient au cœur du livre, c'est-à-dire le récit historique, certains pourront lui reprocher son caractère pour le moins touffu, tant l'auteur a le souci de replacer ses personnages dans leur contexte politique et socio-culturel. Le spécialiste ne trouvera pas non plus dans cet ouvrage d'idée vraiment neuve. Nous préférons saluer le remarquable effort de pédagogie et de vulgarisation dont il témoigne. En cela, cette saga, qui se lit comme un roman, constitue une excellente introduction à l'histoire séfarade. Car au-delà du destin exceptionnel d'une famille de l'aristocratie juive méditerranéenne, on retiendra des *Enfants d'Yishmaël* qu'il a bien existé une riche civilisation séfarade dont l'auteur nous donne à voir la géographie, les périodes de rayonnement et les éclipses, et qui semble condamnée à la disparition : en tout premier lieu en raison du départ forcé des Juifs des pays d'Islam, mais aussi du fait de la dilution des communautés juives dans des destins de plus en plus individualisés et sécularisés au sein de la modernité occidentale. Cet ouvrage pose, plus largement, la question de la mémoire…

et de l'oubli des cultures minoritaires, vouées à tomber dans les trappes d'une histoire longtemps écrite par les vainqueurs. Conscient de l'urgence de la tâche, Denis Cohen-Tannoudji propose une fresque extrêmement convaincante, fondée sur une impressionnante quantité de documents de toutes sortes, et puisant aux meilleures sources historiographiques. Son souci de sauver de l'oubli une culture en voie de disparition s'exprime par la précision des termes utilisés, le soin de définir et de rappeler les notions essentielles à la compréhension de cette histoire, la présence d'un glossaire et d'une bibliographie. On n'en regrettera que davantage l'absence d'un index des noms de personnes.

Valérie Assan

◆

Jérémy Guedj, *Le Miroir des Désillusions. Les Juifs de France et l'Italie fasciste (1922-1939)*, Paris, Garnier, Les Méditerranéennes, 2011, 385 p., index, 44 euros.

Enfin ! Voici une étude détaillée et entraînante sur un sujet méconnu, trop souvent occulté par l'influence du nazisme sur les mouvements d'extrême-droite en France dans l'entre-deux-guerres, à savoir la réaction des Juifs face à l'Italie fasciste, de l'avènement de Mussolini au début de la Seconde Guerre mondiale. Le système totalitaire italien a depuis longtemps été analysé dans son idéologie et ses structures, comparé au stalinisme et au nazisme et considéré comme étant un modèle pour les organisations de Déat et Doriot ; il a même fait l'objet d'une synthèse précise et érudite de la part de Marie-Anne Matard-Bonucci sur *L'Italie fasciste et la persécution des Juifs* (Paris, Perrin, 2007). Cette universitaire, spécialiste de la question, a principalement étudié la législation antisémite appliquée par le régime du Duce dès 1938 et ses terribles conséquences pour la minorité israélite. Tout autre est l'ambition du jeune chercheur qu'est Jérémy Guedj. Il n'est pas question pour lui d'écrire une nouvelle histoire de l'antisémitisme fasciste ou d'évoquer les réactions des Juifs italiens face à la politique discriminatoire de Mussolini. Il préfère traverser la frontière et, en même temps, découvrir l'envers du miroir en s'intéressant plus particulièrement à l'opinion des Juifs français sur l'Italie en général et sur le fascisme en particulier.

Jérémy Guedj remarque que ce pays, terre de la civilisation au même titre que la Grèce antique, et de la Renaissance, fascine les israélites et représente toujours un modèle ce qui n'empêche d'ailleurs pas les stéréotypes et les fantasmes chez les Français. L'Italie symbolise ainsi cet idéal humaniste qui séduit André Suarès, Jean-Richard Bloch, Benjamin Crémieux et bien d'autres. Cet attrait est d'autant plus puissant que de nombreux réseaux culturels ont été tissés entre les deux pays. Aussi, malgré le magnétisme exercé par la patrie de Dante et Garibaldi sur les intellectuels et les israélites français en particulier, l'auteur s'interroge-t-il sur leur fascination strictement spirituelle qui persiste malgré la violence du régime, et sur leurs réactions face à l'édification du système totalitaire. Ensuite, il analyse leur méfiance de plus en plus évidente à partir de 1933 et enfin leur condamnation du régime dès 1936.

S'il admet que l'opinion juive perçue à travers les déclarations et les articles n'est pas concrètement représentative de la communauté – décrite à juste titre comme hétérogène – car elle provient souvent d'hommes engagés, surtout dans les partis de gauche, elle est cependant largement favorable au régime mussolinien dans les premiers temps. Même la presse israélite, plutôt conservatrice, ne semble guère inquiétée par ce bouleversement politique. Selon Jérémy Guedj, plusieurs raisons expliquent la persistance de cet engouement. Tout d'abord la culture humaniste et artistique est commune à la France et à l'Italie. De plus, l'émancipation réussie des 45 000 israélites italiens correspond à un modèle idéal d'autant plus qu'il n'y existe pas un antisémitisme récurrent comme en Allemagne ou en France. C'est l'Italie libérale et tolérante que les Juifs français affectionnent. Ainsi, au cours des années vingt, ils sous-estiment les menaces fascistes. L'écrivain André Suarès ne s'étonne pas du soutien indéfectible que porte le grand poète d'Annunzio à Benito Mussolini ! Dans l'ensemble, peu d'intellectuels, comme le philosophe Élie Halévy dès 1923, prêtent attention au fascisme naissant. Quelques esprits avertis appellent bien à la vigilance mais leur avis est isolé dans une Europe fragilisée par la Grande Guerre. Seul Julien Benda comprend assez tôt ce qu'il peut résulter du régime mussolinien. Pour lui, à l'instar de l'URSS, l'Italie va sombrer dans le totalitarisme.

Le jugement des israélites français est erroné dans la mesure où ils n'ont pas pleinement conscience de la situation intérieure de ce pays. La presse et les correspondants locaux ne suffisent pas à se faire une opinion précise sur l'évolution sociale. Le Duce mène par ailleurs une politique philosémite, ou du moins tolérante à l'égard des Juifs jusqu'au début des années trente, ce qui va déformer la vision que peuvent avoir les Juifs du fascisme. Mieux, il développe une stratégie sioniste et favorise les œuvres philanthropiques des Juifs italiens. Si les israélites français, déjà peu enclins au sionisme politique, voient plutôt dans les initiatives de Mussolini une tentative d'accroître son influence en Méditerranée, ils se montrent plutôt réceptifs à son soutien du judaïsme. Pour beaucoup d'entre eux, la signature des accords de Latran en 1929, qui contiennent des dispositions favorables aux cultes minoritaires, témoigne de la bienveillance du dictateur. En France comme en Italie, toutes les institutions communautaires saluent cet acte généreux qui reconnait juridiquement le judaïsme. Pour Jérémy Guedj, Mussolini va donc mener cette « politique juive » qui favorise officiellement le judaïsme en permettant le développement des associations et en reconnaissant le sionisme, ce dont se réjouit aussi la communauté française. Cet intérêt particulier de la part du dictateur est néanmoins ambivalent car en Afrique du Nord, notamment en Libye, les organisations fascistes répandent un antisémitisme sournois par le biais de leur presse anticommuniste. Politique contradictoire ou stratégie ? En fait, le régime fasciste est philosémite dans les grandes villes du pays ainsi que dans ses relations diplomatiques et hostile aux Juifs en Afrique du Nord ! En France, seuls des esprits lucides peuvent saisir ces subtilités mais dans l'ensemble, la

communauté juive n'arrive pas à en jauger le danger. Tant que les Juifs italiens soutiennent le système et qu'environ 10 000 d'entre eux sont engagés dans les Faisceaux, il n'y a pas d'antisémitisme. Aussi, Juifs italiens et français, souvent conformistes et confiants en leur émancipation, se bercent d'illusions. Pour eux, le fascisme ne sera jamais le nazisme car il ne revendique pas un biologisme racial. L'ennemi, c'est Hitler ! Mieux, l'État mussolinien est aussi un rempart contre le communisme.

Pourtant, avec le rapprochement germano-italien et la guerre en Ethiopie, au moment où les tensions internationales s'affirment plus violemment, les Juifs de France sont obligés de revoir leur jugement sur la politique extérieure du Duce. Bien évidemment, les institutions officielles du judaïsme minimisent encore les risques d'une dérive antisémite mais, dès 1935, elles admettent que Mussolini a des ambitions hégémoniques. Des correspondants italiens informent désormais l'Alliance israélite universelle et la vigilante Ligue internationale contre l'antisémitisme sur les agissements des fascistes. Pour l'auteur, c'est l'occasion d'insister sur la division qui règne chez les Juifs français au sujet de ce régime. Le clivage gauche-droite est de plus en plus net. Au nom de leur combat antifasciste, les militants socialistes ou proches du Parti communiste condamnent fermement toute action politique ou diplomatique du Duce tandis que les sympathisants d'une droite modérée préfèrent encore insister sur le régime nazi. Seuls des israélites ultrapatriotes, souvent membres des ligues nationalistes, soutiennent l'Italie en tant que puissance anticommuniste. À partir de 1936, sans doute en raison de l'antisémitisme qui commence à se déchaîner en France et face à la guerre d'Espagne à laquelle les troupes mussoliniennes participent directement, l'attrait des Juifs pour l'Italie se brise. D'ailleurs, en Tunisie, les israélites d'origine livournaise informent leurs coreligionnaires des récurrentes campagnes antisémites. Si Mussolini ruse toujours avec la naïveté ou la lâcheté française, il ne trompe plus les « israélites » par son double langage. L'image d'une Italie tolérante et mère des arts ainsi que celle d'un État fasciste philosémite s'effondre avant la législation antisémite de 1938. Mussolini devient alors pour les Juifs aussi dangereux qu'Hitler…

L'étude de Jérémy Guedj est donc novatrice tant elle traite un sujet inédit à la fois sur les relations anciennes qui unissent les deux communautés et sur les réactions des israélites français par rapport au fascisme. À travers la presse, les notables et les intellectuels, il a réussi à dévoiler un pan de cette histoire. Nous attendons la suite et espérons qu'il approfondira ce sujet prometteur en étudiant le sort des réfugiés italiens avant et pendant le régime de Vichy.

Philippe Landau

◆

Jean Bernheim, *Édouard Moyse ou la peinture israélite 1827-1908*, préface de Dominique Jarrassé, Paris [Le Kremlin-Bicêtre], Éditions Esthétique du Divers, 2012, 144 p., ill.

L'existence d'un Salon qui réunissait à Paris, à partir de 1951, des *Peintres témoins de leur temps*, m'est revenue à

l'esprit en feuilletant la monographie consacrée à Édouard Moyse, maître de la « peinture israélite ». Ces *Peintres témoins de leur temps* – contre « l'air du temps » justement, celui de l'abstraction montante – entendaient *figurer*, pour *l'élever*, le travail des hommes, cela un siècle après qu'Édouard Moyse ait pour la première fois exposé, en 1850, au Salon de peinture et de sculpture, un tableau témoignant de la spiritualité juive. Mais je fais là un anachronisme ordinaire qui ne ressemble en rien à celui que pratique Édouard Moyse dans son art, délibéré et créateur, à la source de l'inspiration et de l'exécution de ses tableaux les plus remarquables.

Édouard Moyse sort de l'École des Beaux-Arts avec une technique assurée. Il ne manifestera cependant aucun intérêt pour les nouveautés de son temps, « pleinairistes », impressionnistes ou symbolistes. Moyse aspire au grand style, même limité à la catégorie qui a sa préférence, les scènes de genre historiques, des vues d'intérieur pour l'essentiel déclinées en séries offrant des variantes sur un même thème – vie synagogale, univers rabbinique, prêche sabbatique, discussion théologique, Pâque israélite… Les corps hiératiques de ses modèles sont vêtus d'amples drapés et peints dans une lumière recherchée du côté de Rembrandt ou du Caravage. Certaines de ces compositions, qui mêlent souvent enfance et grand âge, ont fait l'objet de transpositions engravées ou de reproductions sous forme de cartes postales qui ont facilité l'identification de tableaux aujourd'hui disparus ou indisponibles.

La facture traditionnelle de cet art (élaboration minutieuse des personnages et des lieux et aspect achevé du rendu) accentue l'effet de surprise lorsque le peintre, qui a fréquenté vers le milieu du siècle les communautés juives d'Algérie, introduit dans un cadre matériel qui rappelle le judaïsme ashkénaze de son enfance, des personnages vêtus à la manière d'un Orient emblématique, témoins présumés fidèles à un judaïsme immuable. Ce brouillage de références donne à l'œuvre d'Édouard Moyse un caractère énigmatique – comme dans cette scène de circoncision orientale devant une cheminée alsacienne – qui réussit à capter le regard et à soutenir l'intérêt du spectateur. Selon Jean Bernheim (l'auteur est aussi un arrière-neveu du peintre), ce goût pour la transposition anachronique constitue en quelque sorte la réponse d'Édouard Moyse aux questions qui dominent son temps, celles héritées des Lumières, de l'émancipation et de la volonté d'adhérer à des valeurs morales et esthétiques communes. Placée au cœur de ces bouleversements, éclate la notion d'art juif, qui demeure jusqu'à aujourd'hui bien incommode (voir les travaux de Dominique Jarrassé et plus particulièrement, dans cette revue, « L'éveil d'une critique d'art juive et le recours au "principe ethnique" dans une définition de l'"art juif" », 1er semestre 2006, p. 63-75), recouvrant – au-delà de l'artisanat cultuel ou utilitaire pratiqué depuis toujours – les œuvres réalisées par des artistes juifs ou celles dont le sujet est juif. En ce sens, la « peinture israélite » pratiquée par Édouard Moyse peut être interprétée comme une tentative implicite d'unifier cette notion.

Peintre de Salon, Édouard Moyse vend peu, reçoit quelques mentions et

récompenses, donne parfois un tableau à un musée, à une synagogue, à Nancy notamment où il est né. Sa famille et quelques amis collectionneurs l'aident à vivre. Est-ce la rareté de la commande qui l'incite parfois à peindre autre chose ? Quelques traits en plus ou en moins et un rabbin étudiant devient un moine lisant, des rabbins en synode se transforment en avocats réunis dans un prétoire… On a beaucoup reproché à l'israélitisme du siècle dernier de s'être par trop laissé imprégner par l'ambiance chrétienne dominante ; dans les tableaux d'Édouard Moyse, l'allure christique de certains rabbins prêchant au milieu des fidèles ne permet guère d'atténuer le soupçon. Il est vrai, comme l'écrit Dominique Jarrassé dans sa préface, qu'il y a chez ce peintre une volonté d'exprimer « la dimension spirituelle profonde commune aux autres religions ». Mais quelque « aspiration profonde » – ce sont les mots de Jean Bernheim – a également pu affleurer au travers de sa peinture.

L'affaire Dreyfus remet Édouard Moyse devant la réalité de l'antisémitisme qu'il dénonce en usant encore d'une forme de transposition historique dans une composition médiévale (Une famille juive insultée par les truands) ou dans une scène rappelant l'Inquisition espagnole (Une victime du Saint-Office). Quand le scandale éclate, Édouard Moyse a cependant déjà accompli l'essentiel de sa carrière. Il mourra en 1908 alors qu'il participe au Salon pour la 51e fois.

YVES CHÈVREFILS DESBIOLLES

◆